



BERKELEY, CALIFORNIA

HENRI TOLLIN.

Aufsätze über Servet,

aus verschiedenen Zeitschriften zusammengebracht.

Theologie.

Property of

CBSK

Please return to

Graduate Theological

Union Library

Note: The present collection comprises all Tollin's articles in periodicals, so far as known, treating of Servetus's theological views, together with a few reviews of or by Tollin.

E. M. W.

Property of
CBK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

CONTENTS.

- ✓ Thomas von Aquino, der Lehrer Michael Servet's.
(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,
xxxv. 220-243, 347-373, 436-444, 1892; xxxvi.
Bd. I., 171-195, Bd. II. 280-304, 1893; xxxvii.
261-303, 1894)
- ✓ Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit.
(Theologische Studien und Kritiken, I. 301-
318, 1877)
- ✓ Ein Beitrag zur Theologie Servets.
(ibid. lli. 111-128, 1879)
- ✓ Servet's Pantheismus.
(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,
xix. 241-263, 1876)
- Michael Servet's Positivismus.
(ibid. xxiv. 420-454, 1881)
- Die Zeugung Jesu in Servet's Restitutio Chris-
tianismi.
(ibid. xxiv. 68-88, 1881)
- Servet's Lehre von der Gotteskindschaft.
(Jahrbücher für protestantische Theologie, ii.
421-450, 1876)
- Servet's Anthropologie und Soteriologie.
(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,
xxiii. 323-343, 1880)
- Servet und die Bibel.
(ibid. xviii. 75-116, 1875)
- Michael Servet über den Geist der Wiedergeburt.
(ibid. xxv. 310-327, 1882)
- Michael Servet's Teufelslehre.
(ibid. xix. ~~371-388~~, 1876)
- ✓ Der Antichrist Michael Servet's.
(ibid. xxii. 351-374, 1879)
- Servet's Lehre von der Welt.
(ibid. xxii. 239-249, 1879)
- Servet über Predigt, Taufe, und Abendmahl.
(Theologische Studien und Kritiken, liv. 279-
300, 1881)
- Die bisherigen Darstellungen der Eschatologie
Michael Servet's.
(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,

xxv. 488-489, 1882)

Servet's Christologische Bestreiter.

(Jahrbücher für protestantische Theologie,

vii. 284-325, 1881)

* Butzer's Confutatio der Libri VII de trinitatis erroribus.

(Theologische Studien und Kritiken, xlviii.

711-736, 1875)

Alex. Alesii Widerlegung von Servet's Restitutio Christianismi.

(Jahrbücher für protestantische Theologie, iii.

631-652, 1877)

Des Paulus Burgensis Schriftbeweis gegen die Juden.

(Beweis des Glaubens, x. 241-246, 1874)

J. K. F. Knaake. Rezensionen von Tollin's Luther und Servet, Melanchthon und Servet, Servet und Butzer.

(Theologische Studien und Kritiken, liv. 317-350, 1881)

P. G. Kawerau. Luther und seine Beziehungen zu Servet (reviewing Tollin's Luther und Servet (ibid. li. 479-498, 1878)

E. Rezension von Tollin's Lehrsystem Servet's genetisch dargestellt, I. Band. (Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, xxxix. 335-342, 1878)

H. Tollin. Rezension von Pänjer's De Michaelis Serveti doctrina commentatio dogmatico-historica.

(ibid. xxxiv. 342-343, 1878)

* Der Verfasser de Trinitatis Erroribus L. VII. und die zeitgenössischen Katholiken.

-(Jahrbücher für protestantische Theologie, xvii. 384-429, 1891.)

L 765
Set 69 to d

HENRI TOLLIN. Thomas von Aquino, der Lehrer
Michael Servet's.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

XXXV. (1892), 220-243, 347-373, 436-444

XXXVI. (1893), Bd. i., 171-195

Bd. ii., 280-304

XXXVII. (1894), 261-303



Schon der schwache Wladislaw II. war nicht mehr stark genug, um seinem grossen Vorgänger nachzufolgen, den Intentionen der römischen Kirche entgegenzutreten. Bei Bod (I. 137) lesen wir folgende Aufzeichnung des Hadrianus Regenvolscius: „Anno 1501 Wladislaus Rex alioquin mitissimus, primum se adversus Fratres concitari passus, publicum Picardos a publicis muniis removendi, communitatibus pellendi, ad carceres rapiendi et, nisi errores revocaverint, mortibus afficiendi mandatum dedit, sed invitissimus ad importunas Reginae et Episcoporum instantias“. Dieses Edict bezog sich, wie aus den weiteren Worten des Regenvolscius hervorgeht, nicht auf Ungarn, sondern auf die benachbarten Landesteile, besonders auf Böhmen. Eben darauf bezieht sich auch jenes Edict, welches er im Jahre 1508 erliess und in Folge dessen die Hussiten ihr Bekenntnis ausarbeiteten und dem König einreichten ¹⁾.

Zehn Jahre trennen also im Ganzen die eine Reformation von der anderen. Die sittlich-religiöse Wirkung, welche die hussitische Bewegung auf die Bürger der damaligen rohen Zeit und die Gläubigen der verdorbenen Kirche ausgeübt hatte, war segensreich und bleibend. Jener Geist, den die böhmischen Brüder verbreitet hatten, tauschte in der Zeit der Reformation nicht den Charakter, sondern nur den Namen, und sogar ihre Auffassung blieb dieselbe, die sie gewesen war, wie auch ihre Kirchen Jahrhunderte hindurch stehen blieben. Denn noch im Anfang dieses Jahrhunderts gab es im Gömörer Comitat mehrere Kirchen, an deren Thüren oder Mauern der die Hussiten bezeichnende Kelch angebracht war. Von den Hussiten lebt jetzt nicht mehr der Name, sondern nur der Geist. Er lebt in jenen wunderbar gehaltvollen gläubigen Liedern, von denen ein grosser Teil sich auf den Lippen unserer slavisch sprechenden evangelischen Brüder erhalten hat, und aus denen jener

¹⁾ Bod: Hist. Hung. eccl. I. 138.

innige felsenfeste Glaube hervorklingt, welcher nur das Erzeugnis der verfolgten Wahrheit sein kann. Heute kann nun — Gott sei Dank! — die Seele sich frei erheben in diesen heiligen Liedern zum Throne dessen, der mit der Gewalt seines heiligen Geistes sie geschaffen hat.

 IX.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der
französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

Thomas Aquin wird von dem jetzt regierenden Papst seiner Kirche als Meister- und Muster-Lehrer empfohlen und auf den Universitäten und in den theologischen Seminarien dem Unterricht im christlichen Dogma und in der Philosophie zu Grunde gelegt. Und er ist es wert ¹⁾. Denn mögen Altkatholiken und einseitige Protestanten in demselben Masse, als der Papst ihn lobt, des neuen Musters Verstand, Gelehrsamkeit und Charakter verkleinern, wer ihn aus seinen eigenen Werken kennt, wird ihn bewundern; und, so hoch auch Lessing im Antigötze die lutherischen Dogmatiker stellt, ihn als Systematiker dennoch höher stellen. Wer unbefangen und in biblischer Einfalt an die Summa des Aquinaten tritt, der wird gern noch heute das

¹⁾ Die alt-katholische Alternative, Feuerbach oder Thomas Aquin (S. 30 Prof. Dr. Peter Knoodt: Die Thomas-Encyklika Leo XIII. vom 4. August 1879) erhöht nur noch, ohne es zu wollen, des Aquinaten zeitgeschichtliche Bedeutung.

Urteil des Mittelalters unterschreiben, dies sei bei all' seinen Mängeln „ein Werk, an dem Christus selbst sich freue“. Aber auch philosophischen Scharfsinn und dialektische Gewandtheit wird man dem Aquinaten füglich nicht absprechen können. Ja selbst auf Nebengebieten dringt sein Forschergeist in ungeahnte Tiefen. Hat man doch noch neuerdings wegen einer höchst denkwürdigen Stelle Thomas von Aquino in der Entdeckung des Blutkreislaufs zum Vorläufer William Harvey's gemacht¹⁾. Dazu kommt, dass Thomas als Homilet eine seltene Begabung zeigt. Unsere protestantischen Geistlichen könnten für ihre Predigten in Schriftgedanken und durchaus praktischen Nutzenanwendungen noch heute viel von ihm lernen. Endlich ist der Charakter des Mannes, der das Erzbistum Neapel ablehnte, um in Köln, Paris und Rom einfacher Lehrer zu bleiben, nicht nur untadelig, sondern in mehrfacher Hinsicht vorbildlich gewesen. Nur einen²⁾ „grossen Fehler“ hatte der Aquinate, er war und wurde immer mehr und mehr Michael Servet's Erzieher zum Antitrinitarismus. Sein Leben, sein Einfluss und seine Bedeutung ist vielfach durchforscht worden. Diese Seite am System des Aquinaten aber hat man bisher noch niemals beachtet. Und doch gehört sie vorzugsweise zu den interessanten. Ihr soll deshalb die nachfolgende Studie gewidmet sein.

¹⁾ Medical Times and Gazette. 5. Oct., 19. Oct. und 23. Nov. 1778. Näheres in meiner Studie über Harwey und seine Vorgänger in Dr. Rosenthal's Biologischen Centralblatt 1883. III. Nr. 15. 16. 17. Vgl. meine Aufsätze in Preyer's Sammlung physiol. Abhandlungen I, 6 Jena, Dufft. — Virchow's Archiv. 1880. S. 114 fg. — Pflüger's Archiv. Bonn. XXI. 1880. S. 349 fg. — Ebenda. XXII. 1880. S. 262 fg. — Deutsche Klinik 1875. Stuttgart, Enke S. 65—68.

²⁾ Dass er oft aus falschen Prämissen logisch weiter schliessend auf falsche Resultate kam, ist protestantischerseits nie in Frage gestellt worden: es ist aber das nicht sein Fehler, sondern der des ganzen Systems.

Cap. I.

Die Principien.

Unter allen Zeiten der spanischen Geschichte ist keine der scholastischen Philosophie so geneigt, wie die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Als die Scholastik in Europa längst begraben war, feierte sie in Spanien die herrlichste Auferstehung. Diese Zeit gilt dort als das *saeculum philosophicum*¹⁾. Aber unter allen Spaniern hat keiner eine so reiche scholastische Begabung aufzuweisen, als Michael Servet. Wäre ihm nicht durch die Bibel-findung in Toulouse²⁾ die ungeheure Lüge der Scholastik offenbar und der neue Heilsweg der Rechtfertigung durch den Glauben gewiesen worden, bei seiner umfassenden Kenntnis und seinem tiefen Verständnis der Scholastik hätte er der grösste spanische Scholastiker werden müssen³⁾. Die Scholastiker haben auf Michael Servet's Denken einen weit grösseren Einfluss geübt, als man das bisher gehant hat⁴⁾. Ja sie sind seine eigentlichen Erzieher gewesen zum Antitrinitarismus. Von ihnen allen aber hat keiner eine so nachhaltige und durchgreifende Wirkung auf des reichbegabten Spaniers Glauben ausgeübt, als Thomas, der Graf von Aquin.

Gründlich hat Michael Servet den Petrus Lombardus studirt und den Duns Scotus und den Occam und den Holcot und den Peter d'Ailly und den Johann Majoris⁵⁾. Aber nachdem er drei volle Jahre seinen Schweiss und

1) Servet: Dialogor. de Trinitate II. fol. 19b.

2) S. Zeitschrift f. w. Th. 1875, I. „Servet und die Bibel.“ S. 75—116.

3) S. Lehrsystem Michael Servet's. Gütersloh 1876—78. Bd. I. II, III.

4) Servet's Jugendzeit, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1875. S. 587—607.

5) Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus. De Trin. error. f. 60a.

seine Nachtwachen ihnen gewidmet, waren sie auch einmal für alle Mal ihm abgethan durch die Bibelfindung. Nicht so Thomas Aquin. Ein unaussprechlicher Zauber fesselte Michael's Geist an die „Summa“ dieses grössten unter den Scholastikern, und eine tief angelegte Seelenverwandtschaft nötigte ihn, den Aquinaten zum Begleiter durch sein Leben zu machen. Luther hatte die Summa des englischen Meisters verbrannt. Servet hat sie mit seinen Argumenten neu herausgegeben. Beide haben ihn überwinden wollen? Was hat dazu mehr geholfen, das Feuer oder die Argumente? Ist Michael Servet den grössten Männern seines grossen Jahrhunderts ¹⁾, Thomas Aquin den Denkern aller Jahrhunderte an Geistesgaben ebenbürtig, dann möchte es sich wohl lohnen, einmal eine Parallele zu ziehen zwischen Thomas und Michael. Die Summa Angelica und die Restitutio Christianismi könnten zur Basis der Vergleichung dienen. Der ganze Servet müsste aber dazu erst aus den neu entdeckten Quellen ²⁾ gewürdigt worden sein. Hier möchten wir nur die dogmengeschichtliche Bedeutung darthun, welche der Aquinat für Michael Servet gewonnen hat, als Schöpfer seines antitrinitarischen Denkens.

Vergegenwärtigen wir uns den frommen Arragono-Navarresen ³⁾ aus altem christlichen Edelstamm, wie er, der vierzehnjährige Knabe, in der Summa ⁴⁾ des Doctor

¹⁾ Stähelin. Calvin I. 428.

²⁾ Über Mich. Servet's Pariser Prozess S. die neuen Urkunden in meinen Aufsätzen: Rohlf's: Archiv f. Gesch. d. Medicin III. S. 183—221. 332—347. Einen Teil der von mir in Paris 1858 neu entdeckten Quelle, die mit den Worten beginnt: Quidam scholasticus etc., hat später Ach. Chéreau aus dem Archiv der Ecole de médecine de Paris fehlerhaft veröffentlicht. — Die verloren geglaubte Apologetica disceptatio pro astrologia habe ich 1880 Berlin bei H. R. Mecklenburg herausgegeben. Anderes soll folgen.

³⁾ S. „Kindheit und Jugend Servet's“ in der Zeitschr. für histor. Theologie 1875. S. 75 folg.

⁴⁾ Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Summa sacrae theologiae in tres partes digesta. Antw. 1612. fol.

angelicus, gleich zu Anfang, P. I. als zweite Frage antrifft, ob ein Gott sei (de Deo an sit?) Wie musste er erschrecken! Mit den Juden und Mauren vor den Thoren Saragossa's hatte Klein-Michael ja über alle möglichen religiösen Streitfragen disputirt. Ob ein Gott sei? das war aber nie in Frage gekommen! Eher hätte man an sich selbst und an der ganzen Welt gezweifelt. Die dritte Frage lautete von der Einfachheit oder Unteilbarkeit Gottes (de simplicitate Dei). Servet sagte sich: die Einfachheit Gottes muss also das Wesentlichste des Wesentlichen sein in jedem vernünftigen Gottesbegriff. Es muss etwa eben so wesentlich sein, wie Gottes Dasein. Ohne Gott keine Welt: ohne absolute Einfachheit kein Gott. Gott in dem Masse ein voller, rechter Gott, als er einfach und unteilbar ist. Sollte in irgend einem Gottesbegriff Gott zusammengesetzt werden oder in Teile zerrissen werden, so wäre das das sicherste Merkmal der Lüge und des Wahns. Die Regel muss feststehen: Gottes Natur lässt sich nicht teilen¹⁾. Das war Servet's erstes und letztes Glaubensbekenntnis. „Den Glauben, schreibt er an Oecolampad, müssen wir festhalten, — und er hat es gethan — dass der einige allmächtige Gott alleinig ist und durchaus einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.“²⁾ Das Grundprincip war gewonnen.

Nunmehr entwickelt der Aquinat das Wesen Gottes: durchaus vollkommen (qu. 4), allgütig (qu. 6), unendlich (qu. 7), allgegenwärtig (qu. 8) unveränderlich (qu. 9), ewig (qu. 10), einheitlich (qu. 11), dem alle besten Namen zukommen (qu. 13) und alles Wissen (qu. 14) und alle Ideale (qu. 15), und alle Wahrheit (qu. 16) und alles Leben (qu. 18) und jeder gute Wille (qu. 19) und alle Liebe (qu. 20) und alle Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (qu. 21) und der mit der Kraft seiner Vorsehung (qu. 22)

¹⁾ *Istae duae regulae sunt infallibiles: Prima, quod naturam Dei dividere non possumus caet. (de Trinitatis erroribus fol. 118a)*

²⁾ *omnino simplex et nullo modo compositus (p. 390 bei Mosheim: Anderweitiger Versuch.)*

und Vorherbestimmung (qu. 23) nach dem Buch des Lebens (qu. 24) alle Geschicke lenkt und durch seine Macht (qu. 25) Alles zur Seligkeit (qu. 26) führen will. Nur mit Einem hat Gott nichts zu thun, mit der Dreieinigkeit¹⁾. „Denn, sagt Thomas Aquin. von der Dreieinigkeit weiss die Vernunft nichts.“ Michael fragt sich: Entgeht Gott keine Vollkommenheit, wenn er nicht dreieinig ist? Keine, antwortet die Scholastik: Denn das Dreieinigsein gehört nicht zum Wesen Gottes (*esse trinum non est de essentia Dei.*)²⁾ Das Dreieinigsein gehört aber auch nicht zum Wesen des Menschen. Und ebenso wenig gehört das Dreieinigsein zum Wesen der Welt. Sollte Lästerung sein, für nichtig das zu erklären, was kein Wesen hat?³⁾

Servet erschrock vor sich selbst. Er hatte sich bei völlig neuen Gedanken überrascht, die ihm noch nie gekommen waren. Trinität war das Centrum seines Glaubens, das Fundament, von dem Alles abhing, insbesondere seine Erkenntnis Gottes und Christi⁴⁾. Nun entdeckte er Antitrinitarismus in des engelhaften Doctors Methode. Denn ist der natürliche Verstand des Menschen der Gott-gegebene Eindruck von der ewigen Wahrheit (qu. 88 Art. 3 fol. 297) und findet eine Proportion statt zwischen dem vernünftigen Gottesbegriff und dem Urbild im Himmel (qu. 12. art. 1 f. 38 b): dann musste entweder schon der natürlich vernünftige Gottesbegriff

¹⁾ Das Antitrinitarische im trinitätslosen Gottesbegriff des Thomas Aquin ist in dem trefflichen Werk von Delitzsch „die Gotteslehre des Thomas von Aquino“ Lpz. 1870 übersehen.

²⁾ So Franc. Albert. Catanzariensis in den Corollar. zur Summa, Lugd. 1610 f. 375 b.

³⁾ *Declarare nullum id quod nihil est, non est blasphemia (de Trinit. error. f. 59 a.)*

⁴⁾ *Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum, a quo et Dei et Christi cognitio pendet, ipse dijudica (De Trin. err. f. 32 a.).*

durchaus trinitarisch sein¹⁾. Oder aber jene Trinität²⁾ hatte mit der „ewigen Wahrheit“ und dem „Urbild im Himmel“ nichts zu thun. Dann aber war sie Menschen-satzung, Pössigkeit, Lüge³⁾, und musste ihr Ende finden, sobald sich die Wahrheit erfüllt⁴⁾.

Der Tag, wo es aus wäre mit dem kirchlichen Trinitätsglauben, erschien Michael als sein eigener Todestag⁵⁾. Die logische Unerfindbarkeit der Trinitätslehre, ihre Unzugehörigkeit zum Gottesbegriff der Vernunft sollte beim Aquinaten kein Angriff auf die Lehre der Kirche sein. Die Lehre der Kirche war ihm gegeben ohne Logik. Er musste mit ihr rechnen. Die Aufgabe der Scholastik war, zu beweisen, dass der trinitarische Kirchenglaube den Regeln des (lateinischen) Aristoteles nicht widerspricht. Geboten schien die allergrösste Vorsicht! — Denn nirgend war das Irren gefährlicher, nirgend das Suchen mühevoller, nirgend aber auch das Finden süsser⁶⁾. Gott zu erkennen und im Glauben zu geniessen, dächte ihn die höchste Seligkeit (*ultima hominis beatitudo*). Wenn das dem Menschen nicht gelingen sollte, bleibt ewig unbefriedigtes Sehnen in seiner Natur zurück (*remanebit inane desiderium naturae*)⁷⁾. Servet war aufs Höchste gespannt.

Nachdem Thomas die Einheit des göttlichen

¹⁾ Das fühlen richtig die Principien der Theologie von Rosenkrantz. München 1874, und Kaulich: System der Metaphysik. Prag 1874.

²⁾ Dass Servet auch eine Trinität annahm, die aber mit der scholastischen nichts zu thun hat, zeigt er in all' seinen theologischen Schriften.

³⁾ *Dabit his nugis Deus aliquando finem* (de Trin. err. f. 108 b.)

⁴⁾ *Cessabit Trinitatis oeconomia* (de Trin. error. f. 82 a.)

⁵⁾ *Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* (de Trinit. err. f. 59 b.)

⁶⁾ *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur* (quaest. 21. art. 1. fol. 118 a.)

⁷⁾ *Quaest. 12. art. 1 fol. 38 b.*

Wesens festgestellt, geht er (27. Frage u. f.) an die Dreiheit der Personen in der Gottheit (*Trinitatem personarum in divinis*.) Materialprincip: unteilbare Einfachheit Gottes; Formalprincip: Canon des heiligen Dionys, dass man über die substantielle Gottheit nichts aussagen dürfe, was nicht von Gotteswegen in der heiligen Schrift ausgesprochen ist¹⁾. Also, constatirte Servet, wären das Einbildungen der Phantasie, was die Grenzen der Schriftwahrheit überschritte²⁾. Servet hatte damals noch keine Bibel. Aber so viel Vertrauen hegte er zu dem Scharfsinn und der ehrlichen Gründlichkeit des Aquinaten, dass Thomas nicht die Schriftbeweise auslassen würde, wo er im Stande wäre, sie beizubringen³⁾. Sollte Thomas für irgend einen trinitarischen Satz oder Ausdruck keinen Belag anführen aus der Bibel: Dann, das stand Michael fest, gab es keinen. Und wo weder das Materialprincip noch das Formalprincip angewandt wurden, da, das stand Michael auch fest, war die Kirchenlehre mit beiden in Widerspruch. Um nun aber das Einfachheits-Princip sowohl als das Schriftprincip mit den Wahrheiten des kirchlichen Glaubens im Einvernehmen zu erhalten, nahm der Aquinat zu einem dritten Princip seine Zuflucht. Dieser *Deus ex machina* war der Platonismus mit seinen ewigen Ideen (qu. 15).

Diese drei Principien haben dem englischen Doctor sein System inspirirt und ihm die originelle Bedeutung gegeben. Michael Servet hat aus Thomas alle drei Principien herübergangen, behufs „Wiederherstellung des Christentums.“ Das Materialprincip der Un-

¹⁾ non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa (qu. 36. art. 2. f. 128 a.)

²⁾ Figmenta sunt imaginaria, quae Scripturae limites transgrediuntur (de Trinit. error. f. 81 b' cf. 40 b al. s.)

³⁾ Denn Omnia quae Deum spectant, si Scripturis non probentur, sunt mendacia, quia omnis homo mendax (de Trinit. err. f. 40 b).

teilbarkeit Gottes war der Riegel, der sich ihm erst leise und dann fester und immer fester vor die kirchliche Trinitätslehre schob. Das Formalprincip des Schriftbeweises trug ihn beim Studium durch alle Scholastiker und brach hellleuchtend in Flammen aus wie ein Sturm auf seinem Lebenswege, seitdem er selber eine Bibel gefunden in Toulouse. Das philosophische Princip aber, die Ideen, hielt er sich lange Jahre fern, bis auch er ihm sich fügte, Champier¹⁾ zu Liebe, und zu Liebe dem Thomas Aquin.

Cap. II.

Die Ausgänge und die Relationen.

Die erste trinitatarische Frage des Aquinaten war die nach Ursprung und Ausgang der Personen. Ausgang gilt ihm gleich intelligible Emanation (*secundum emanationem intelligibilem*), für Emanation aber gebe es keinen Bibelbelag. Servet merkte, dass hier der Aquinat gegen den Canon des Dionysius sündigte. Wenn man die Platonische Philosophie nicht annahm, dann fragte es sich, ob man überhaupt in Gottes Natur noch von Emanationen reden dürfe²⁾? Und andererseits, wenn man das Platonische Emanationsprincip annahm, dann fragte es sich, ob zwischen den kirchlichen und den Valentinianischen Emanationen ein anderer Unterschied sei als ein formeller³⁾? So kam denn der Ursprung der göttlichen Personen aus Plato; und die Trinitätslehre der Kirche war nach ihrer metaphysischen Ideenhaftigkeit nicht biblischen, sondern heidnisch griechischen Ursprungs⁴⁾. Wer dem Plato

¹⁾ Über Champier S. 377 fg. Bd. 61 in Virchow's Archiv 1874.

²⁾ Emanationis vocabulum quid philosophicum sapit, quod intra Dei naturam cadere non potest (de Trinit. error. f. 110 a).

³⁾ Valentinianis verbis utor, quia inter istos et illos nullum est, nisi verbale discrimen (de Trinit. err. fol. 40 a).

⁴⁾ Et haec philosophica pestis est nobis a Graecis illata. De Trinit. err. fol. 43 a f. 111 b f. 78 b. Restitutio p. 87. 47 b al. s.

nicht beipflichtet, dem erscheinen derartige intelligible Ausflüsse aus der Gottheit und Vermehrungen der Personen frivol¹⁾. Nun hebt Thomas den Unterschied des Ausgeflossenen von der Ausflussquelle wieder auf, sofern jede Vorstellung des Verstandes dem Verstehenden um so intimer und mit ihm mehr eins wird: je mehr er sie versteht. Gottes Verstehen ist das Ende der Vollkommenheit (in fine perfectionis); folglich das Wort, das von ihm ausgeht, durchaus eins mit ihm ohne alle Verschiedenheit. (Perfecte unum cum eo absque omni diversitate)²⁾. Schon im Menschen ist Wort und Wille vom Geist nicht persönlich unterschieden, sondern durchaus eins, nur in der Vorstellung getrennt³⁾: wie viel weniger können reale innerliche Emanationen⁴⁾, ein realer Unterschied, eine wirkliche Zeugung in dem allerhöchsten Gott sein⁵⁾. Auch spricht der Schein gegen eine Zeugung in Gott. Denn Zeugung, sagt Thomas, ist Verwandlung aus dem Nichtsein in das Sein, ist das Gegenteil des Verderbens. Auch hat es das Zeugen (gerade wie das Verderben) mit der Materie zu thun⁶⁾. Servet wiederholt sich: Ein Wort wird gesprochen, nicht gezeugt. Behaupten wollen, dass das Wort gezeugt werde, ist blosser Traum und schwere Täuschung⁷⁾. Zeugen und Geborenwerden haben es mit dem Fleisch zu thun⁸⁾.

¹⁾ Sed valde frivolum est et quid Platonium sapit (De Trin. error. f. 27 a).

²⁾ qu. 27. Art. 1. f. 105 b.

³⁾ Verbum in Deo proferente est ipsum et Deus loquens, stimmt Servet bei: de trinitat. error. ib. f. 48 a.

⁴⁾ at in Deo ad intra nulli sunt exitus nec emanationes (de Trinit. error. f. 110 b).

⁵⁾ sine reali distinctione aut generatione (de Trin. errorib. f. 40 a).

⁶⁾ Generatio enim est mutatio de non esse in esse corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia (qu. 27. art. 2. f. 106 a).

⁷⁾ Dicere enim Verbum generari, est merum somnium et abusio magna (De Trin. err. f. 39 a).

⁸⁾ propria passio carnis est nasci f. 7 a. Vgl. schon in seiner Correspondenz mit Oecolampad bei Mosheim A. V. 391.

Thomas nun aber setzt den eigenen Einwendungen den zweiten Psalm entgegen: „Heute habe ich dich gezeuget“, und fasst dann das Wort¹⁾ als Sohn. So musste eine Platonische Idee den Sieg davon tragen über die absolute Einfachheit Gottes und über alle Bundesgenossen derselben. Der Platonismus des Wort-Sohnes empfahl sich aber damals der unbefangeneren Logik des Aragoniers nicht. Noch²⁾ war ihm unbekannt, dass auch die Bibel von einem solchen Wortsohne wisse. Da es so Lehre der Kirche sei, beugte der Spanier vorläufig seinen Nacken unter das römische Joch. Die tägliche Gewohnheit, mit Andacht von einem gezeugten Worte zu reden³⁾, überbrückte dem in Spanien noch Bibellosen alle logischen Bedenken.

Also Zeugung ist gleich intelligible Emanation, d. h. ein rein geistiger Vorgang, der im gewöhnlichen Sinne des Worts doch keine Realität hat. Dann scheint es in der Gottheit eben nur eine einzige oder aber eine unendliche Reihe von Emanationen geben zu können (in infinitum qu. 27. art. 3 f. 106 b). Nun aber setzt die Kirchenlehre auf Grund von Joh. 15, 26 und 14, 16 nur noch eine andere Art des Ausgangs aus Gott, die des Geistes. Wie aus dem Verstand das Wort, so gehe aus dem Willen die Liebe hervor. Allein, wendet Thomas ein, in Gott ist doch der Wille nichts anderes als der Verstand (*voluntas in Deo non est aliud ab intellectu* f. 107 a). Hielt man an dem obersten Grundsatz der absoluten Einfachheit Gottes fest, so war jene reelle und factische Einheit nicht zu bezweifeln. Höchst willkürlich aber dächte Servet des Aquinaten Behauptung, dass weil bei

¹⁾ in sola vocabuli λόγος: imaginaria ratione consistit deceptio... quod nota perpetuo (fol. 110 b de Trinit. err.)

²⁾ 1530 sagt er: Si unum iota mihi ostendas, qua verbum illud filius vocetur, aut de verbi generatione fiat mentio, fatebor me devictum (De Trin. err. f. 93 b).

³⁾ Nisi consuetudinem haberes de his rebus tanta pietate loquendi, facile, si oculos aperiās, judicabis caet. (de Trinit. error. f. 39 a).

dem Einen intellectuellen Wesen, das wir gerade kennen, dem Menschen, der innere Ausgang mit dem Willen abgeschlossen ist (*terminatur in processione voluntatis*), es darum gerade so sein müsse bei jedem intellectuellen Wesen, also auch bei Gott. Ist Gott frei, sagte sich Servet, wie doch der Allmächtige frei sein muss, so kann er an Verstand und Wille, an Wort und Geist nicht gebunden sein, sondern er offenbart sich vielleicht noch auf hundert andere Weisen ¹⁾ und teilt sich vielleicht mit auf hundert andere Weisen, gerade wie er es jedes Mal für nötig hält, je nach dem Verständnis und der Fähigkeit der jedesmaligen Welt²⁾.

Dennoch so lange man beide Ausgänge in Gott als zwei bloss intelligible, dem Begriff nach unterschiedene, der Sache nach identische Emanationen fasste: so lange war auch keine wirkliche Gefahr für die absolute Einfachheit Gottes vorhanden. Sobald indessen, lehrt der Graf von Aquino, durch die zwei Ausgänge in Gott selber zwei reale Verhältnisse hervorgebracht werden sollen, so werden die Extreme in Gott hinein verlegt und der allereinfachste Gott zerteilt. Denn jedes reale Verhältnis erfordert zwei reale Extreme (*omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. qu. 28 art. 1*). Sobald aber ein Prädicat von Gott selber ausgesagt wird, so wird alles in Substanz verwandelt³⁾. Die göttliche Substanz selber also würde sich zerspalten. Überdies würde man Geschöpfliches hineinragen in Gott. Denn, sagt Thomas Aquin, jedes Ding, das nicht göttliches Wesen ist, ist Geschöpf⁴⁾. Servet leuchtet das so ein, dass er immer wieder protestirt gegen alle und jede Dreispaltung und

¹⁾ *multiformes dei dispositiones (de trin. err. f. 26 b).*

²⁾ *Et si fuisset alius mundus, forte nec de sermone nec de spiritu fuisset mentio (fol. 80 a de trinitat. error.)*

³⁾ *cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam (f. 109 a).*

⁴⁾ *omnis res, quae non est divina essentia, est creatura (qu. 28. art. 2.)*

Dreifaltung Gottes, als gegen eine Verunstaltung und Verzerrung des Schöpfers in geschöpfliche Monstruositäten ¹⁾).

Da nun aber gegen den Sabellius die Kirchenlehre festgesetzt hat, dass dennoch die innergöttlichen Emissionen reale Verhältnisse in Gott constituiren, so hält auch das der heilige Thomas fest. Die Gründe, die er dafür anführt, hatten theils nur für Platoniker Kraft, theils sprachen sie gegen die Kirchenlehre. Wem Verstand und Vernunft und Wille, wie dem Thomas, Realitäten für sich sind (*quaedam res*), die in geistig realem Gegensatz stehen zu dem, was aus ihnen geistig hervorgegangen ist: Dem allein ist die Annahme solcher geistig für sich bestehender Realitäten möglich auch in Gott. Aber auch dem kaum, dank dem Einfachheitsprincip im Absoluten. Denn Alles, was in den Dingen accidentelles Sein hat, das erhält sofort substantielles Sein, sobald es auf Gott übertragen ²⁾ wird; und sofern es einen Gegensatz hat, steht es nicht zum Wesen im Gegensatz — alle Ideen sind ja eins —, sondern es steht im Gegensatz zu seinem geschöpflichen Widerspiel: darum ist offenbar, dass ein sachlich in Gott existirendes Verhältnis sachlich identisch ist mit Gottes Wesen (*est idem essentiae secundum rem*) und sich nur in Hinsicht der Auffassungsweise unterscheidet (*secundum intelligentiae rationem*). Demnach ist im eigentlichen Sinne kein Unterschied, kein Verhältnis und kein Gegenüber im göttlichen Wesen. Von innergöttlichem Verhältnis kann man nur im accidentellen Sinne reden, wegen der allergrössten Einfachheit Gottes (*propter summam Dei simplicitatem* f. 110 b). D. h., sagte sich Servet, im strengen Sinne des Wortes giebt es keine reale Trinität in Gott, sondern nur eine accidentelle, ökonomische, dispositionelle. Denn was der freien

¹⁾ Deum ita difformem reddere est omnium blasphemiarum maxima blasphemia (de Trin. error. 40 a).

²⁾ fol. 110 b. — Servet drückt den Satz also aus: *accidentalia in Deo sunt magis realia quam nostrae quidditates*.

Natur Gottes accidentell ist, das kann ihr nicht widerwillig begegnen. Was der Gottes-Natur jemals begegnet, das ist auch ihre freie Selbstbestimmung und ihr eigenster Entschluss ¹⁾. Für Aquin haben ja um Plato's willen auch die trinitarischen Dispositionen Gottes ²⁾ ein reelles Sein für sich: denn alles menschlich Accidentelle ist eben substantiell in Gott. Für Servet sind sie gerade so substantiell: aber nichts Reelles für sich, sondern freie innere Thätigkeit der freien göttlichen Substanz (*propter divinam actionem et dispositionem*). So sind jene beiden Fundamentalsätze, auf denen Servet's Denken beruht, aus Thomas Aquin entnommen.

Zu einer eigentlichen Trinität ist der heilige Thomas noch nicht gekommen. Denn wenn die beiden Relationen in Gott sich nicht untereinander wirklich unterscheiden, dann ist, sagt Thomas, eine wirkliche Trinität in Gott nicht möglich (*non erit in divinis Trinitas realis*). Nun aber sind zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch untereinander gleich: also auch die mit dem Wesen identischen, innergöttlichen Relationen (*qu. 28. art. 3 f. 111 a*). Um nun aber wieder nicht in Sabellianismus zu verfallen, nimmt Thomas dennoch zwischen den beiden innergöttlichen Verhältnissen einen sachlichen Unterschied an: gegen die Logik und gegen den Kanon des heiligen Dionys. Allein die aus der Furcht vor den Ketzern geborene Trinität hebt der Aquinat sofort wieder auf. Denn, sagt Thomas, die innergöttlichen Relationen stehen zu einander im Gegensatz nicht in Bezug auf das Absolute, sondern in Bezug auf das Relative. Das Relative aber gründet sich entweder auf die Quantität oder auf die Handlung. Nun hat die Quantität nichts zu thun

¹⁾ *Istae duae regulae sunt infallibiles: Prima, quod naturam dividere non possumus. Secunda, id quod naturae accidit dispositio est (De Trin. errorib. f. 118 a).*

²⁾ *Quia tres sunt admirandae Dei dispositiones, in quarum qualibet Divinitas relucet (f. 28 b de Trin. err. al. s.)*

mit Gott. Folglich giebt es keine Relation in Gott, die nicht auf Handlung gegründet sei (*realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata* qu. 28. Art. 4 f. 112 a). Es bahnt das wieder Servet's Fassung¹⁾ an: innere Handlung ist Disposition. In Servet's System ist ja alles im Fluss und Bewegung: das Wort Gottes ist ihm Handlung (*de Trinit. err. f. 117 a*), der Geist Gottes ist ihm Handlung (*fol. 28 b. 85 a. 60 a. 115 a*), des Menschen Seele ist ihm Handlung²⁾, der Glaube ist ihm Handlung³⁾.

Die Trinität, die Thomas Aquin jetzt erhalten hat, ist Gott in Bewegung: der eine, alleinige, allereinfachste Gott handelt auf zweierlei Weise: aus jeder der beiden Handlungen ergeben sich zwei innergöttliche Relationen, je nachdem man auf das Entsprungene sieht oder auf den Ursprung selbst. Durch die Handlung des Denkens, sagt Thomas, geht das Wort hervor, durch die Handlung des Wollens die Liebe (*secundum actionem intellectus processio verbi, secundum actionem voluntatis processio amoris*, qu. 28. art. 4. f. 112 a). Die Relationen heissen — wie denn? — bei dem Denken Vater und Sohn, beim Wollen Aushauchung (*spiratio*) und Ausgang. Wie ist Thomas, sagte sich Servet, beim Denken hier plötzlich auf Vater und Sohn gekommen; beim Wollen auf Aushauchung und Ausgang? Liegen doch hundert andere Begriffe gerade so nahe. Solch eine Construction ist nur scheinbar, ist willkürlich, ohne Logik, ohne Bibelgrund. Wo bleibt hier der Geist? Und wie ungeschickt musste dem Spanier die Parallele: Sohn und Aushauchung erscheinen! Des Aquinaten willkürliche Trinität war dazu noch nicht einmal kirchlich correct. Klarer wäre es gewesen, mit Servet Sohn und Geist, als Ausflüsse der

¹⁾ *Multifariam Deus se ipsum olim personando futuram nobis indicabat Trinitatem: nunc sub specie flatus, nunc sub verbi persona ejus actiones scriptura describit* (*De Trin. err. f. 85 a*).

²⁾ *De justicia regni Christi p. 85. al.*

³⁾ *De Trin. err. f. 107 b.*

„Handlung“, als Gottes Werke zu preisen (*omnia ejus opera laudamus*) zum Ruhm der unaussprechlichen Gnadenentschlüsse (*ad gloriam inenarrabilium Dei dispositionum*), deren Gott sich bedienen wollte zu unserm Heil (*quibus pro salute nostra uti placuit*)¹⁾. Die bewegte Handlung und ihr gewordenes Werk kämen da besser zu ihrem Recht. Wort und Geist sind dann Gottes selbstgewählte Seinsweisen: alles andre ist Gottes Organ²⁾. Servet erschien als der consequente Aquin.

Cap. III.

Die Personen.

Von den zwei innergöttlichen Ausgängen und den vier innergöttlichen Relationen — sechserlei in Gott — kommt Thomas nun zu den drei innergöttlichen Personen — neunerlei in Gott! Servet erschrack nicht mehr, vor diesem drei Mal³⁾ drei, da ihm nun schon hinlänglich bekannt war, dass es beim Aquinaten sich nur um begriffliche Unterscheidungen⁴⁾, nicht um reale Gestalten handelte in Gott. Aber allerdings drohte nun ein entsetzlicher Wirrwarr in den Gottesbegriff hineinzubrechen durch die Einführung des Ausdrucks Person⁵⁾. Klar war es schon nicht, wenn der Aquinat „Person“ nach Boëtius definirte: die individuelle Substanz einer rationellen Natur (*rationalis naturae individua substantia* qu. 29. art. 1 fol. 112 b). Schlimm wurde es, als

¹⁾ Schon 1530 in der Correspondenz mit Oecolampad, bei Mosheim. A. V. S. 390. — cf. Restit. chr. p. 256 al. s.

²⁾ De Trinitat. error. f. 85 a. fol. 109 a. 110 a al.

³⁾ magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare (de Trinit. error. f. 47 b).

⁴⁾ quia ipse fateris, objectum fidei esse ipsam intellectionem (f. 33 b de Trin. err.).

⁵⁾ Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata (f. 36 b de Trin. err.)

die Grenzregulirung in Gott beginnen sollte zwischen „Person“ und (was die Griechen identisch brauchen) Hypostase, und dann wieder Subsistenz und Essenz¹⁾. Je mehr die drei Personen mit Sonder-Realität gesättigt wurden und dabei doch die Einheit Gottes festgehalten werden sollte, um so mehr wurde nicht bloss gegen die Logik und gegen den Kanon des heiligen Dionys gesündigt, sondern auch von dem wieder eingebüsst, was der vernunftgemässe Gottesbegriff für den Glauben gewonnen hatte. Servet fürchtete die Auflösung des Gottesbegriffes in ein logisches Nichts, insofern immer das logisch wieder aufgehoben werden musste, was eben erst gesetzt worden war²⁾. Doch auch bei dieser nun nicht wieder auflösbaren Verwirrung freute sich Servet³⁾ über des Aquinaten Ehrlichkeit. Denn auch hier wieder hält Thomas an der allgemeinen Regel fest, dass über die mehr als substantielle (*supersubstantialis*) verborgene Gottheit nichts ausgesagt werden dürfe, was nicht von Gott aus uns in den heiligen Schriften ausdrücklich gemeldet wird. Aber der Ausdruck Person wird von Gott nicht gebraucht in der heiligen Schrift alten oder neuen Testaments (*Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra scriptura novi vel veteris testamenti.*) Also sollte man den Ausdruck Person in göttlichen Dingen nicht brauchen⁴⁾. Dennoch ist das Wort Person ganz allgemein durch die Christenheit von Gott gebraucht. So gilt es denn den Versuch, dem Wort einen Sinn unter-

¹⁾ *nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim (qu. 29. art. 2 fol. 113 b).*

²⁾ *Nam quid aliud est, sine Deo esse, quam de Deo cogitare non posse, objecta semper intellectui nostro quadam imminenti trium rerum confusione, a qua semper, quum de Deo cogitamus, dementamur (Restitut. Christ. p. 31).*

³⁾ *Chaos confusum, Babylonia nennt er es gern.*

⁴⁾ *Ergo non est nomen personae utendum (sic!) in divinis (qu. 29. art. 3 f. 113 b).*

zulegen, der möglichst mit der allereinfachsten Einheit Gottes harmonirte nach den Regeln der Vernunft und der Bibel. Auch Thomas merkt auf die Etymologie. Person lehrt Thomas nach Boëtius ist von den Masken entlehnt, welche in den Komödien und Tragödien Menschen darstellten. Und eine Maske hiess darum *persona*, weil es durchtönte (*a personando*), indem notwendig der Ton stärker wiedergegeben wird (*volvatur*) gerade vermöge der Höhlung (*concavitate ipsa*). Solche Masken nannten die Griechen *An-Gesichter* (*prosopa*), weil sie vor das Gesicht gehalten wurden und vor den Augen die Züge verdeckten. Das aber lässt sich auf die Gottheit nicht anders anwenden als im bildlichen Sinn (*secundum metaphoram*). Da nun aber gemeinhin nur die berühmten Menschen (*homines famosi*) auf dem Theater dargestellt wurden, so wird „Person“ gleich „Berühmtheit, Würde“, und passt insofern im höchsten Sinne von Gott (fol. 114 a). Der fromme Aragonier accommodirte sich nur zu gern dem kirchlichen Sprachgebrauch. Die fünffache Umbildung seines ganzen Glaubenssystems ¹⁾ ist aus dieser Tendenz geflossen. Je mehr er einsah, dass die Christenheit sich an den verhängnisvollen Personenbegriff in der Gottheit so gewöhnt habe, dass sie seiner nicht würde entbehren können: um so ernstlicher war er bemüht, auch den Personenbegriff mit logischem und biblischen Gehalt zu füllen ²⁾. Sobald ihm die Gelegenheit zur Prüfung gegeben war, überzeugte sich Michael Servet, dass in der Bibel τὸ πρόσωπον ³⁾, *haec persona*, immer im Sinn von Angesicht;

¹⁾ S. Lehrsystem Michael Servet's. Gütersloh, Bertelsmann, Bd. I. III. 1876—1878.

²⁾ *concedo patrem, filium et spiritum sanctum tres in una deitate personas, et haec est vera Trinitas. Sed voce scripturis extranea uti nollem, ne forte in futurum sit philosophis occasio errandi* (De Trinit. err. f. 64 b).

³⁾ Et τὸ πρόσωπον, *haec persona, hic vultus, haec facies, haec hominis in Deo repraesentatio sacramentaliter latet in omnibus scrip-*

in den älteren lateinischen Wörtern im Sinne von Darstellung, Rolle stehe, im Gegensatz zur Sache selbst. Sobald die Sache selbst kommt, hört die Vertretung und Darstellung auf (*veniente re ipsa, cessat personalis repraesentio, de Trin. err. f. 93 a*). Ein Ding wird immer angesehen als die Person des andern Dinges (*una res dicitur persona alterius, de Trin. err. f. 93 b*). Solange die Dinge noch nicht erscheinen, wie sie sind, so lange wird von ihrer Person oder Stellvertretung gesprochen, (*ex rerum absentia dicuntur personae*) und den Dingen stehen die Personen entgegen (*rebus personae repugnant, de Trin. err. f. 94 a*). Es ist daher ein grober Missbrauch (*magna vocabuli abusio*) sagt Servet, Person bei Christo ein Aggregat aus zwei Dingen zu nennen oder aus zwei in einen Haufen zusammengebrachten Naturen¹⁾. Und wenn man bei Gott von „Personen“ im ursprünglichen Sinne²⁾ reden will, so darf man nicht von sachlichen und reellen Unterschieden reden in Gott, wie von reeller Zeugung, reellem Ausgang, reeller Hauchung u. s. w. Im bildlichen Sinne hingegen (*secundum metaphoram*) redet auch Servet von der göttlichen Dreiheit und von den drei göttlichen Personen, nämlich von dem Vaterangesicht Gottes, von dem Sohnesangesicht Gottes und von dem Geistesangesicht Gottes. Und das sei die wahre (biblische) Dreieinigkeit³⁾. Jene sachliche Dreispaltung

turae locis, qui de imagine, facie, persona et vultu loquuntur (fol. 86 b de Trinit. error. fol. 36 b f. 66 a al.).

¹⁾ *aggregatum ex duabus rebus, aut duabus naturis in unum cumulum unitis (f. 93 b).*

²⁾ *significatio vocis, persona, est Latinis ita per se nota, ut aliquis diabolus eis suggesserit, mathematicas fingere personas et pro personis imaginarias et metaphysicas res nobis obtrudere (f. 36 b).*

³⁾ *et sic est personarum realis facta distinctio, alia persona, i. e. Deitatis aspectu, apparente in filio, alia in Spiritu sancto: et res absolutae et distinctae, in quibus personae apparuerunt, sunt Deus pater, homo filius et angelus Spiritus sanctus (De Trinit. err. f. 85 a).*

der Metaphysiker hingegen sei eine höchst bestiale und verderbliche Philosophie (*bestialis multum et perniciosa*), einer solchen Verspottung wert, dass niemand mehr wage, sie zu empfehlen (*de Trin. error. f. 94a*).

Der heilige Thomas schien im Grund seines Herzens Servet beizustimmen. Hieronymus, so berichtet er, behaupte, dass bei dem Ausdruck „Hypostase“ Gift unter dem Honig¹⁾ stecke. Auch könne Gott in der That nicht Person genannt werden im Sinne einer individuellen Substanz, da das Princip der Individualität die Materie sei (*cum principium individuationis sit materia*, fol. 113 b). Am liebsten hätte Thomas, wenn das Athanasianum ihn nicht zurückhielte, den Begriff „Person“ in der Gottheit aufgegeben. Weil er aber nun einmal kirchlich recipirt ist, so versucht es Thomas mit einem Nothbehelf nach dem andern. Zunächst verzichtet er auf das Attribut der Individualität, und erklärt Person „das Vollkommenste in der ganzen Natur“, oder „das Bestehende (*subsistens*) in der vernünftigen Natur“, oder „das was am meisten für sich ist“, oder „was am vollkommensten vernünftig ist“ (fol. 114a). Niemand möchte behaupten, diese Definitionen deckten sich. An dem Umhertappen erkannte Servet des Aquinaten Verlegenheit. Auch würde schwerlich jemand unter den gedachten Definitionen eine Person suchen, wenn Thomas ihm nicht vorher sagte, er habe das Wort Person da hineingelegt. Den mangelnden Schriftgrund (Kanon des heiligen Dionys) behandelt hier Thomas auf eine Weise, dass man sich wundern muss, wie er in Zukunft noch danach fragen kann. Denn, sagt Thomas, wenn es nötig wäre, von Gott wörtlich immer nur das zu sagen, was die heilige Schrift von Gott meldet, so würde folgen, dass man nur in der biblischen Ur-

¹⁾ Wie Luther um dieses Hieronymianum willen von Cochlaeus des Antitrinitarismus geziehen wurde S. Tollin: Luther und Servet. Berlin 1875 bei Meklenburg. S. 52 f.

sprache von Gott reden dürfte¹⁾. Indess die Notwendigkeit über den Schriftsinn sich mit den Ketzern auseinanderzusetzen, habe die Kirche gezwungen, neue Ausdrücke zu erfinden, welche den alten Glauben von Gott ausdeuteten (*nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia*)²⁾. Servet war nicht so ängstlichen Gewissens noch ein solcher Pedant, dass er vor jedem bibelfremden Ausdsuck gezittert hätte. Indess wenn der Kanon des heiligen Dionys festzuhalten ist³⁾, und für die Festhaltung sprach die ganze Richtung des Zeitalters, in dem Servet lebte — dann muss allerdings den Ausgang aller Untersuchung über Gott bilden der geschichtlich ursprüngliche Bibel-Ausdruck⁴⁾. Von Stund' an empfand Servet einen mächtigen Zug zu den biblischen Ursprachen als den Trägern der ewigen Wahrheit⁵⁾. Ihre Erlernung wurde für ihn, seit er die Bibel kannte, zu einer Art heiliger Leidenschaft, wurde ein Stück seiner Liebe zu Jesu⁶⁾. Wären doch bei der Verschiedenheit der Gottesnamen in der alttestamentlichen Ursprache unendlich viel Streitigkeiten von den ersten Zeiten der Kirche an vermieden worden, wenn die Griechen, statt zu sagen Gott = Gott, um den Sinn von Elohim, El Zebaoth, Adon, El Schadaj,

¹⁾ quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo nisi in illa, in qua primo tradita est scriptura veteris et novi testamenti (f. 114 a).

²⁾ Hier setzt Martin Butzer ein bei seiner Confutatio von Servet's L. VII. de Trinit. err. Vgl. Theologische Studien und Kritiken. 1875. S. 711 folg. und Servet und Butzer. Berlin, H. R. Mecklenburg. 1880.

³⁾ Figmenta sunt imaginaria, quae scripturae limites transgrediuntur (fol. 81 b de Trinit. error., cf. fol. 40 b) al. s.

⁴⁾ si historiae habeas intellectum fol. 56 b (de Tr. err.) Ex historia hic sensus redditur indubitabilis fol. 56 a.

⁵⁾ S. meinen Aufsatz über Servet's Sprachkenntnisse in der Zeitschr. f. luther. Theologie 1877. S. 608 fg.

⁶⁾ Duae pestes gravissimae Aristotelis fermentum et hebraïcae linguae ignorantia nos Christo privarunt (fol. 111 b de Trin. error.)

Jehovah zu unterscheiden, das Hebräische gelernt hätten¹⁾. Servet geht deshalb immer auf die wunderbaren Geheimnisse zurück²⁾, die in der hebräischen Wahrheit verborgen sind (*hebraïca veritas*:) denn für die Gottheit hat keine Sprache solche Fülle von Ausdrücken wie die hebräische³⁾. Thomas hatte sich dabei beschien, dass seine Definitionen von Person, wenn auch nicht dem ursprünglichen Schriftausdruck, so doch dem Schriftinhalt entsprechen möchten: da wird er gewahr, dass sie auch dem nicht einmal Genüge leisten, und darum stellt er nunmehr dem Leser des Richard von St. Victor Definition anheim, Person sei die unmittelbare Existenz der göttlichen Natur (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia* fol. 114 a). Damit ist nun freilich der letzte Pfeiler der Brücke von der göttlichen Person zur menschlichen abgebrochen. Und das Wort: Person, das man aus den menschlichen Verhältnissen in die göttlichen importirt hatte, wurde nun in Zweideutigkeit herabgezogen (*diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis*, fol. 114 b), damit das Klare durch das Dunkle erklärt würde. Man sah nun nicht mehr ein, weder, wie der Mensch noch Person genannt werden könnte; noch wie man kirchlich reden wollte in Gott von drei unmittelbaren Existenzen der göttlichen Natur. Thomas, fürchtend, dass die Ricardische Definition mehr schade als nütze, fragt sich, ob nicht etwa Person „Relation“ bedeute (*qu. 29. art. 4. f. 114 a*)? Dann gäbe es vier Personen in der Gottheit⁴⁾. Indessen Boëtius definirt es so. Und auch auf Befehl des Concils (*ex ordinatione Concilii*) ist es so gegen die Ketzler festgesetzt worden.“

¹⁾ nec tantum nobis fecissent negotii, si Hebraïca Graeci didicissent. (*De Trinit. error. f. 14 b. cf. f. 111 b.*)

²⁾ nota magnitudinem arcanorum, quod etiam in ipso Dei nomine fuisset futuri Christi nota (*f. 100 a de trin. err.*) al.

³⁾ Hebraeorum lingua excepta, in omnibus aliis est penuria nominum divinitatis (*f. 13 b*).

⁴⁾ ergo quatuor personae sunt in divinis (*qu. 30. art. 2 f. 115 b*).

Jetzt beginnt die wilde Jagd ¹⁾ und die ganze Meute wird losgelassen.

Wo von drei Personen in Gott, sagt Thomas, die Rede ist, da muss Person in einem andern Sinne genommen werden, als wenn gesagt wird, Gott ist eine Person. Steht Person im Plural, so ist es relativ gemeint: steht es im Singular, so kann es absolut stehen und auch relativ. Andere sagen, bemerkt Thomas, wenn man Gott von vorn ansieht, so bedeutet die Anrede durch Person sein Wesen; wenn von der Seite, sein Verhältnis. Wieder andere sagen, es sei gerade umgekehrt. Jedenfalls steht es fest, Person bedeutet etwas ganz anderes beim Menschen und etwas ganz anderes bei Gott. Beim Menschen bezeichnet Person das Fleisch, diese Gebeine und diese Seele (*significat has carnes et haec ossa et hanc animam*): denn das sind die Principien, welche den Menschen zum Individuum machen. In der Gottheit hingegen bezeichne Person die Relation, sofern sie Subsistenz hat, (f. 114 b). Wo war da das Materialprincip, das Formalprincip, die Idee? Armer Thomas. Kann man gründlicher seine Sache verfehlen ²⁾, als wenn man, um das Klare zu beschreiben, zum Zweideutigen seine Zuflucht nimmt und sich dabei beruhigt (*dicatur aequivoce*). Und nun erst der Schluss dieses Artikels: „Wie das Pferd; sagt Thomas, und der Esel, jedes etwas für sich ist und dennoch die gemeinsame Bezeichnung, ein Tier“ führen: gerade so hat Gott in sich reale Relationen, der Mensch und der Engel aber keine, und dennoch heissen beide mit Recht „Personen“ (fol. 115 a). Diese Heranziehung von Pferd und Esel zur Erklärung der ewigen Gottheit schien Servet

¹⁾ *phantasmata venantur* ist bei Servet ein Lieblingsausdruck. — Auch *divinates venari quilibet suo sensu coepit* (fol. 111 b de trin. error.)

²⁾ *Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio, et quomodo temporum injuria omnia sint depravata* (fol. 36 b de Trinit. error.).

höchst anstössig. Und da er sich überzeugte, dass alle Nachfolger des Aquinaten nunmehr diese Strasse zogen dem Esel nach, so oft sie Person definiren wollten, so wurde in seinen scholastischen Erinnerungen personaliter und asinalliter identisch¹⁾).

Seitdem Thomas in den Personenbegriff gewilligt, schiessen ihm die Schwierigkeiten wie Pilze aus der Erde. Bald sind nicht mehrere Personen in Gott nebeneinander möglich (qu. 30 art. 1 f. 115 a), weil sonst mehrere göttliche Substanzen wären; bald giebt es keine Einheit in Gott, denn nur das ist wahrhaft eins, in dem es keine Zahl giebt, wo Zahl ist, da ist ein Ganzes und Teile; bald giebt es vier Personen in Gott (qu. 30. Art. 2 f. 115 b). Und so geht es fort. Thomas selbst wird gewahr, dass er bei den Widerlegungen dieser Einwürfe sich in Cirkeln bewegt²⁾. Aber er kann sich nicht anders helfen, wenn die Kirchenlehre festgehalten werden soll. Des Aquinaten persönliche Tendenz geht immer wieder auf die absolute Einfachheit Gottes zurück.

(Fortsetzung folgt).

¹⁾ de Trinitat. err. f. 40 b. cf. 10 a. 12 a. 12 b. 41 a. Restitutio p. 43.

²⁾ circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans: quod est conveniens.

Anzeigen.

Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. I. No. 1. The Apologie of Aristides, edited and translated by J. Rendel Harris, with an appendix by J. Armitage Robinson. Cambridge 1891. 8. 118 (and syr. XXVIII) pp.

Ein ähnliches Unternehmen, wie die in Deutschland von O. v. Gebhardt und A. Harnack seit 1882 herausgegebenen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“, welches recht glücklich beginnt. Wird uns doch die Apologie des Christentums von dem athenischen Philosophen Aristides zum erstenmal vollständig geboten, von welcher man noch vor 14 Jahren nicht mehr wusste, als was Eusebius (Chronik zu Hadrian. 8 und KG. IV, 3, 3) und nach ihm Hieronymus (de vir. illustr. 20, epi. 70 ad Magnum) berichten.

Ein armenisches Bruchstück ward 1878 zu Venedig herausgegeben mit mangelhafter lateinischer Übersetzung. Die Überschrift lautete: Imperatori Caesari Hadriano Aristides philosophus Atheniensis. Eine bessere deutsche Übersetzung gab Himpel in der Theol. Quartalschrift 1879. II, S. 289 f., und A. Harnack (Griech. Apologeten des 2. Jahrh. S. 110 f.) erkannte, wie ich in dieser Zeitschrift (1883. S. 6 f.), die wesentliche Echtheit an. Harris hat nun wohl (p. 27 sq.) die mangelhafte lateinische Übersetzung abdrucken lassen, aber (p. 29 sq.) nach einer weiteren armenischen Hs. von Edschmiazin eine gute englische Übersetzung von F. C. Conybeare in Oxford hinzugefügt. Das Armenische ist freilich nur ein Bruchstück, welches die Apologie des Aristides auch nicht unverändert bietet, vielmehr die Maria schon als Gottesgebärerin bezeichnet.

Dieses Zeichen späterer Zeit fehlt in einer vollständigen Übersetzung der Apologie des Aristides, welche Harris in einer Hs. des Katharinen-Klosters auf Sinai (Syr. No. 16) aufgefunden hat und nicht bloß syrisch in dem Anhang, sondern auch englisch übersetzt zum erstenmal herausgegeben hat. Gewiss ein sehr bedeutender Fund. Aber schon aus der Überschrift will Harris beweisen, dass diese Apologie nicht an Kaiser Hadrianus, sondern an Antonius Pius

~~des auserwählten Gottesvolkes. Und dass Paulus schliesslich auch die Einrede zurückweist, die Juden werden von ihm am Ende den Heiden nachgestellt, vollendet den Beweis, dass er bei seinen römischen Lesern allerdings eine judenchristliche Grundansicht, ein Patricier-Bewusstsein gegenüber den heidnischen Plebejern voraussetzt.~~

XIII.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der
französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung).

Cap. IV.

Die Dreiheit.

Nach Thomas sollen die Zahlen in Gott keine materielle Teilung vornehmen, sondern eine formelle Aufzählung der in seiner unteilbaren Fülle vorhandenen Identitäten (fol. 116 b). Das heisst doch, wenn überhaupt etwas, die drei in Gott sind eigentlich nicht drei¹⁾: sondern nur begriffliche Unterscheidungen einer und derselben Sache von verschiedenen menschlichen Gesichtspunkten resp. unter verschiedenen Metaphern und Namen. Die Keuschheit des Aquinaten zeichnet ihn vorteilhaft vor seinen Nachfolgern aus. Duns Scotus, Occam, Holcot, Pierre d'Ailly und Johann Majoris erklären: Eigentlich haben

¹⁾ persona est communitas rationis et non rei (qu. 30 art. 4. f. 117 a).

wir drei Götter (*tres deos*), nur darf es das Volk nicht hören, weil es sich sonst drei Wesen denkt. Daher Servet diese Leute *Tritoitas*¹⁾ und *Trinitarios*²⁾ nennt, verspottet und verstösst. Und derselbe seit 1531 erklärte Antitrinitarier giebt 1539 des Thomas Aquin *Summa* heraus, doch nur, weil er den Aquinaten für einen (geheimen) Gegner der göttlichen Dreiheit hält.

Eigentlich sagt Thomas, scheint es in der Gottheit gar keine Dreiheit zu geben (qu. 31. art. 1 f. 117a). Denn „Dreiheit ist ein Sammelbegriff (*nomen collectivum*). Die Einheit, welche ein Sammelbegriff mit sich führt, ist aber die geringste Einheit (*minima unitas*). In Gott aber soll die grösste Einheit sein (*maxima unitas*)“. In der That, je reeller in Gott die Personen gefasst wurden in ihrem Sondersein, um so mehr verflüchtigte sich die Einheit Gottes zu einem blossen Sammelbegriff. Der Gott, der eine Dreiheit ist, sagte sich Michael, ist ein collectiver Gott, und das Wesen, welches eine Dreiheit ist, ist eine Ansammlung, oder aber, falls es ein Ding für sich ist, so ist es ein viertes Ding³⁾. — Auch kann man, sagt Thomas, nicht leugnen, da alles, was in Gott ist, auch in seinem Wesen ist, dass es, wenn man drei annimmt in Gott, in Gottes Wesen liegen muss, drei zu sein, und es gäbe, wie Thomas sagt (fol. 117b), in Gott drei wesenhafte Einheiten (*tres essentielles unitates*).

¹⁾ Einer der besten Kenner Servet's Alex. Gordon, vermutet die Form, *Tritoitae*, die auch in der *Restitutio* (30, 108, 394, 406 etc.) vorkommt, sei von Servet selbst geprägt, nach Analogie des *Unio-nitae* in der *Apotheosis* des Aur. Clem. Prudentius (*The Theological Review* July 1878 p. 438), während Calvin *Tritoites* schreibe p. 99 *Decl. p. maint. la vraie foy*. Jedenfalls ist *tritoitae* keine glückliche Form, die Analogie von *unio-nitae* unzulänglich, auch höchst fraglich, ob Servet des Prudentius *Apotheosis* kennt.

²⁾ *De Trinit. error. f. 21 a. al. 8.*

³⁾ *Ergo Deus, qui Trinitas est, collectivus Deus est, et essentialis, quae Trinitas est, collectio quaedam est, aut si una res est, quarta res est (Restitut. p. 39.)*

Ferner, sagt Thomas, in allem, was von Gott ausgesagt wird, steht das Abstracte für das Concrete: Gottheit für Gott, Vaterschaft für Vater. So müsste auch die Dreiheit für drei stehen. Dann wäre der Vater drei, der Sohn drei, der Geist drei; und es gäbe neun Dinge in Gott (sic essent novem res in divinis)⁴. — Servet sah die Grenze gegen den Polytheismus im Nebel der Sophismen sich immer weiter zurückziehen. Hatte man erst eine Dreiheit zugegeben, dann war es nicht zu hindern, dass nicht unaufhörlich unsichtbare Gottheiten ausgingen, nach dem ganzen Geschlechtsregister des Boccacio (juxta totam Boccatii genealogiam, fol. 40 b. De Trinit. errorib.) Der heilige Thomas ist hier in ein so gefährliches Fahrwasser geraten, dass er sein Materialprincip und sein Formalprincip und seinen Plato vergisst, und nur noch daran denkt, wie er zwischen Arianismus und Sabellianismus hindurchlaviren soll.

Gegen Arius stellt der Graf folgende Regeln auf. Meiden muss man I. das Wort Besonderheit und Verschiedenheit in Gott, damit nicht Gottes Einheit leide. Einverstanden, sagte Servet. Denn sobald wir von diversitas und differentia reden, so werden wir abgezogen (divertimur) auf drei Wahnbilder (tria simulachra), so dass in dem Verstande keine Weise der Einheit zurückbleibt (ut nulla in intellectu remaneat unitatis ratio, fol. 21 a de Trinit. err.) II. Meiden muss man das Wort der Scheidung und Teilung, damit nicht die Einfachheit des göttlichen Wesens leide. Einverstanden, sagte Servet, soll unser Gott nicht in drei gespalten werden (Deus tripartitus¹). III. Meiden muss man das Wort Ungleichartigkeit (disparitas), damit nicht die Gleichartigkeit Gottes leide. IV. Meiden muss man das Wort Fremdartig (alienus) und widersprechend (discrepans,) damit nicht die Ähnlichkeit (similitudo) leide. Für Servet war es selbstredend, dass, was in Gott ist, mit

¹) unus tripartitus sub colore et nominibus unitatis fol. 21 a al. s.

sich selber gleichartig, also auch ähnlich im höchsten Grade, d. h. gleich sein muss¹⁾. Denn er machte Ernst mit dem Materialprincip des Aquinaten. Servet hat nie dem Arius beigestimmt. Höchst thöricht (stultissime) dachte Arius, sagt Servet, über die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater weil er durchaus unfähig war, Christi Herrlichkeit zu fassen (Christi gloriae incapacissimus, fol. 13 a de Trin. error.). Und darum streitet er sich auch auf höchst eitle Weise über die Bibelsprüche mit den Kirchenvätern herum, indem sie durch Erdichtung immer neuer philosophischer Realitäten sich gegenseitig schamrot machen²⁾. Statt unter Ausschluss und Fernhaltung jeglicher Abtheilung in Gott (seclusa et jeclusa omni distinctione) zuzugeben: „Der Vater ist grösser denn ich“, führte Arius ein neues Geschöpf ein, das herrlicher sein sollte als der Mensch (creaturam homine excellentiorem). Und da er eine Mehrheit von getrennten Dingen sich erklügeln wollte (philosophari), ist er schändlich zu Boden gefallen (foedissime lapsus est). Und von jener Zeit an ist der Weg der Wahrheit verschlossen worden³⁾.

Gegen Sabellius stellt Thomas folgende Cautelen auf: I) Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einzelheit“ (singularitas), damit nicht die Mittheilbarkeit (communicabilitas) des göttlichen Wesens leide. Servet stimmte bei. Gott offenbart sich durch sein Wort und Gott theilt sich mit durch seinen Geist (de Trin. err. fol. 119 b). Ein Gott, der sich nicht mittheilt, könnte nicht die Liebe

¹⁾ Et quaerere hic de aequalitate vel inaequalitate naturae, est pascere ventos, quia non est nisi una res (fol. 86 b de Trinit. errorib.) — Deberes etiam, si metaphysica sit aequalitas, aequae facile et aequae proprie concedere, quod prima persona est pater Dei et est aequalis filio, sicut e converso, quod tamen scriptura abhorret (l. I. fol. 19 a).

²⁾ res alias alii philosophantes, se ipsos confundunt (l. I. f. 69 a).

³⁾ de Trinit. error. l. I. cf. f. 52 b. Restit. christ. p. 79. — a tempore Arrianorum philosophorum est clausa veritatis investigandae via.

sein. — II. Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einzigkeit“, damit nicht die Zahl der Personen aufgehoben werde. Hier stimmte Servet nicht bei. Gott blieb einzig, wenn auch noch so viel Dispositionen von ihm getroffen, noch so viel Organe geschaffen wurden¹⁾. III. Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einsamkeit“, damit nicht die Gesellschaft der drei Personen leide. — Sollte man sich Gott als eine Gesellschaft denken?²⁾ — Servet dachte vielmehr an die unendliche schöpferische Fülle der Gottheit³⁾. — Sophisma⁴⁾ erschien es, besonders seitdem er die Bibel kannte, dem Aragonier, wenn der Aquinat die Alleinigkeit dem Vater nur insofern zuschreiben wolle, als man damit meine, der Vater ist allein der Gott, der Vater heisst (qu. 31. art. 4. f. 118 b). Dennoch hat Servet auch dem Sabellius niemals zugestimmt. „Denn, sagt Servet, die Sabellianer verwechselten miteinander Person und Namen Christi und des Vaters. Weil sie glaubten, der Vater hätte am Kreuz gelitten, so hat man sie auch „Vaterleider“ genannt (fol. 38 b de Trin. error.). Und so könnte man auch von „Gottesleidern“ (Deipassiani) und „Wesensleidern“ (Essentiae passiani) reden (fol. 76 a de Trin. error.). So hält Sabellius zwar an der Einheit Gottes fest, aber von der Weise seiner Mitteilung und Reichsverwaltung weiss er nichts (communicationis et dispensationis modum ignoravit (Restit. Christ. p. 37).

Der heilige Thomas hat das Gefühl, dass all seine Cautelen nach rechts und nach links nichts helfen, um

¹⁾ Nam ita late spiritus Deo patent, sicut tabernacula nobis, et hoc esse illam lucem inaccessam dicebam, fol. 90 a.

²⁾ Solus hic dicitur Deus, quod Tritoitae negant, dicentes eum tres semper habuisse socios (fol. 35 a de trin. error.).

³⁾ Auch Thomas gesteht: Deus est cum angelis et sanctis animabus (qu. 31. art. 3 f. 118 a).

⁴⁾ Nonne Christum magnum sophistam et sophistarum faciunt magistrum (f. 11 a de trin. err.).

die drei göttlichen Personen für die menschliche Vernunft vorstellbar zu machen. „Was man aber, fährt Thomas fort, mit der Vernunft doch nicht erkennen kann, das wäre überflüssig, dem Menschen zu überliefern“¹⁾. Servet leuchtete das ein. Nur um sich dieser vorliegenden vernünftigen Menschenwelt zu offenbaren und mitzuteilen, tritt Gott als Wort und Geist auf und stellt sich unter „Personen“ dar, welche dem Bedürfnis dieser Welt entgegenkommen. Hätte Gott andere Welten geschaffen, so konnte er an Stelle des Wortes und des Geistes und unserer Vernunft andere Geschöpfe mit andern Vermögen, die von den unsern von Grund aus verschieden sind, bilden, und je nach deren Bedürfnissen (*secundum earum exigentias*) in sich Dispositionen treffen (*de Trinit. error. f. 80 a*). Entweder, sagte sich Servet, die Offenbarung Gottes in drei „Personen“ muss so gefasst werden können, dass der Mensch, für den diese Offenbarung berechnet ist²⁾, sich eine klare und deutliche Vorstellung davon machen kann. Und das geschieht, wenn man die Personen fasst als „Rollen, Darstellungsweisen“, wie das der ursprüngliche Sinn ist von Person, also heilsgeschichtlich (*verbi dispositio est mundi oeconomia*)³⁾. Oder aber die Trinitätslehre ist falsch. Nun findet man aber trinitarische Anklänge, sagt der Aquinat, schon bei Plato, Aristoteles, Trismegistus (*quaest. 32. art. 1. f. 119 a*). Servet liess sich das nicht zwei Mal sagen. Sobald er in Lyon des Trismegistus ansichtig ward, hat er ihn förmlich verschlungen und ihn mit Plato und den Neo-Platonikern reichlich verwertet für die letzte Phase

¹⁾ Superfluum videtur homini tradere, quod humana ratione cognosci non potest (*qu. 32. art. 1. f. 119 a*).

²⁾ Distincte loquitur scriptura de his quae distincte percipiuntur, capacitatem nostram seu modos percipiendi potius quam philosophias attendit (*de Trinit. error. fol. 115 a*).

³⁾ fol. 80 a de Trinit. err. — cf. 82 a: Cessabit Trinitatis oeconomia.

seines trinitarischen Denkens. In der ersten Phase nach der Bibelfindung freilich war ihm alle Philosophie¹⁾ zuwider, Plato gerade wie Aristoteles. Und wegen der heidnischen Anklänge erschien ihm die kirchliche Trinitätslehre als heidnische Nachgeburt der Aristotelischen Philosophie²⁾ mitten im Schoosse der Christenheit. Des heiligen Thomas Recept dünkete ihn ein schwächliches Palliativ. „Das, was des Glaubens ist, sagt der Aquinat, soll man nicht suchen zu beweisen anders als durch Autoritäten³⁾. Denen aber gegenüber, welche die Autoritäten nicht annehmen, genügt es zu verteidigen, dass, was der Glaube sagt, nicht geradezu unmöglich sei“⁴⁾. Und wer nun, sagte sich Servet, als Autorität bloss die Logik anerkennt, dem möchte es doch schwer fallen zu beweisen, die absolute wesentliche und natürliche Einheit sei möglich bei drei Dingen, die absolut, einfach, wirklich und wahrhaftig (absolute, simplici-ter, vere et realiter) so verschieden sind, dass das eine aus dem andern geboren wird, und das dritte gehaucht wird von den beiden andern und alle drei eingeschlossen werden in Ein Fass (intra dolium unum reclusae, de Trin. error. f. 21 a).

Der Spanier war an die Scholastik gegangen, um eine schneidige Trutzwaffe zu haben, durch die er die Welt aus der Herrschaft der Mauren, Juden und Ketzer für die katholische Wahrheit erobern könnte⁵⁾. In des Aquinaten Augen konnte sie nichts sein als ein Schild zum Schutze der Mauern von Rom. Und der Schild war

¹⁾ omnem philosophiam et scientiam ego in Biblia reperi (de Trinit. err. f. 78 b).

²⁾ Aristotelica contagione (De Trinit. err. f. 111 b).

³⁾ quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates (quaest. 32. art. 1 f. 119 a).

⁴⁾ non esse impossibile, quod praedicat fides (l. 1.)

⁵⁾ Sermo mundum subijciat. (De Trinit. err. f. 78 a) — Vgl. Servet's Kindheit und Jugend, in der Zeitschr. f. histor. Theologie. 1875. ult.

rostig und durchlöchert. Doch wie konnte auch ein Schild menschlicher Logik die Pforten des Himmels verteidigen wollen! Hat es doch der Glaube, sagt Thomas, zu thun, mit den unsichtbaren Dingen, die den menschlichen Verstand überschreiten. Und insbesondere hat die natürliche Vernunft keine Einsicht in die Geheimnisse der Dreieinigkeit. Den Glauben zu erzeugen, vermag die Vernunft nicht: ihr kommt es zu, wenn der Glaube Wurzel gefasst hat, zu zeigen, welche Früchte er folgerecht bringen muss. Und darin erschöpft sich auch ihre Aufgabe auf trinitarischem Gebiet (*trinitate posita congruunt hujus rationes*, qu. 32. art. 1 f. 119 b).

Und dennoch hing die ganze Formulirung des Dogma's viel mehr von der menschlichen Vernunft ab, als es Thomas Wort haben wollte. Ja wenn durchaus keine Proportion ist zwischen dem Trinitätsdogma und der menschlichen Vernunft, so fällt es zusammen. Im Grunde kann ja unser Glaube doch immer nur unsere Vorstellung von einer Sache, sein ¹⁾. So dachte Servet. Und der Aquinat stimmte ihm zu.

Cap. V.

Die Kennzeichen.

Die Kennzeichen, woran wir, sagt Thomas, die göttlichen Personen erkennen, sind nicht etwa besondere Dinge in der Gottheit (*non ut res*), sondern es sind Erkenntnissweisen (*ut rationes quaedam*). Denn, sagt Thomas, wir bilden die Begriffe nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach unserer Erkenntniss von den Dingen. Doch entspricht unser Begriffsbild in verkleinertem Maassstabe dem himmlischen Realbilde, da in unserer Erkenntnis sich der göttliche Geist

¹⁾ *Ipse fateris, objectum fidei esse ipsam intellectionem* (Servet: *de trin. error. f. 33 b*).

wiederspiegelt ¹⁾. Servet sah, Thomas wurde lieber inconsequent, als dass er den vernünftigen Gottesbegriff aufgab. Thomas' eigentlicher Herzenswunsch geht immer wieder auf die göttliche Einfachheit selbst zurück (*ad ipsam simplicitatem divinam*), und ihr zu Liebe schwächt er gerne die kirchlichen Dogmen in blosse abstracte Merkmale ab (*aliqua nomina abstracta*).

Servet bedauerte den englischen Doctor, dass ihn die Kirchenlehre nötigte, neben die zwei Ausgänge und die vier Relationen und die drei Personen nun fünf Merkmale ²⁾ zusetzen — also nun vierzehnerlei in Gott ³⁾ —; fünf Merkmale zu setzen, von denen nun vier Relationen sind, vier Eigentümlichkeiten, drei die Personen constituirende Begriffe.“ Servet kam es vor, als stände er in einem anatomischen Saal, und der *secirt* ⁴⁾ werden sollte, das war der liebe Gott, dessen Leib man hin und her warf, (*deum unum tripartitum moliuntur*). Nur waren die Doctoren noch nicht recht einig, ob der Leichnam *binus*, *trinus*, *quaternus* oder *quinus* zu nennen sei ⁵⁾. Denn die Glaubensartikel haben es, sagt Thomas, nicht mit den Merkmalen zu thun. Daher muss es gestattet sein über die Merkmale so oder anders zu urteilen ⁶⁾. Freilich kann das einst anders werden. „Denn, sagt Thomas, heut zu Tage wird vieles für ketzerisch gehalten, was ehemals nicht dafür gehalten wurde,

¹⁾ *Secundum quod intelligimus, sic nominamus* (qu. 32 art. 2 fol. 120 a).

²⁾ *innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio* (qu. 32. art. 3. f. 121).

³⁾ *magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare* (f. 47 b de trin. error.).

⁴⁾ f. 40 a: *Dei Optimi Maximi naturam ita conculcare, infringere et in tres difformes res varie secare*. — cf. f. 21 a.

⁵⁾ *Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus* (quaest. 32. art. 3 f. 121 a der Summa.)

⁶⁾ *licet sic vel aliter opinari*.

weil die Consequenzen jetzt besser zu Tage liegen“¹⁾. — Es braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, wie sehr solche Spielereien den frommen Aragonier anwidern und ihn dem Trinitätsdogma entfremden mussten²⁾. Und die dem Spanier angeborene Angst vor der Ketzerei musste sich wesentlich abschwächen³⁾, sobald er vom Aquinaten erfahren hatte, Ketzerei sei ein Zeitbegriff. Die Zeit verdirbt mehr als sie heilt. Auch Servet sprach oft davon, dass, da Alles schlechter geworden sei, das Ursprüngliche wiederhergestellt werden müsste. So müsste man z. B. die Geschichte des Personenbegriffs näher kennen, um einzusehen, wie durch die Unbill der Zeiten alles verdorben worden ist⁴⁾. Wie nun, wenn die Schulweisheit unsrer Tage ketzerischer wäre, als die alten Ketzer⁵⁾? Um sich besser zu unterrichten, ging Servet dem Thomas durch alle die gewundenen finsternen Gänge seines trinitarischen Labyrinthes nach, immer zwischen den Sätzen der Kirchenlehre und dem *Videtur quod non* hindurch.

Sehr wichtig war dem Servet das Zugeständnis des Aquinaten, dass im volleren Sinne das Vater zu nennen sei, aus dem ein anderes hervorgeht. Nicht blos seiner Relation nach, sondern auch seinem Wesen nach. Die ursprünglichere (*per prius*) und wahrhaftigere

¹⁾ Et multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur (f. 122 a).

²⁾ Sed dabit his nugis Deus aliquando finem (de Trinit. err. fol. 108 b).

³⁾ Nam major est adhibenda fides uni veritati, quam hostis fatetur, quam centum nostrorum mendacii (de Trinit. error. f. 42 b).

⁴⁾ Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata (de Trinit. err. f. 36 b).

⁵⁾ loquor de antiquis haeresibus, quae veritati erant propinquoiores. Nam Graecorum stulticiae post exortae. fol. 119 a. — cf. f. 43 a.

„Zeugung“ (verior generatio) finde sich also beim Geschöpf. Beim Schöpfer könne man nur im bildlichen Sinne von Vater und Sohn reden. Im eigentlichen Sinne ist das Gottes-Wort nicht geboren noch ein Erzeugtes“¹⁾. Servet prüfte diesen Satz später an der Bibel. Und als er sie mehr als hundert Mal durchgelesen hatte (lege millies), constatirte er, es gäbe nicht eine einzige Stelle in der Bibel, wo das Wort ein Sohn²⁾ genannt, oder als erzeugt und geboren³⁾ bezeichnet, oder wo vom Vater und Erzeuger des Wortes gesprochen würde.

Um nun aber der göttlichen „Vaterschaft“ den Vorzug vor aller andern zu verschaffen, sagt Thomas, dass in der Gottheit zwischen dem Erzeuger und Erzeugten ein und dieselbe Gestalt ist der Zahl nach, in den geschöpflichen Dingen nur der Gattung nach (fol. 122 b): eine Unterscheidung, welche die Sache dem Servet nicht klarer machte, der orthodoxen göttlichen Zweiheit zwischen Vater und Sohn zu widersprechen scheint und den Personenbegriff noch mehr verwirrt. Widerlich aber geradezu klang es, wenn Thomas von dem frommen Spanier verlangte, er solle sich das ganze Dreiwesen als wesentlichen Vater vorstellen (est commune toti trinitati)⁴⁾.

Dennoch liess Michael Servet sich gern vom englischen Doctor über die Arten und Grade der göttlichen Vaterschaft belehren. Thomas sprach von einer Ähnlichkeit der Fussspur, kraft welcher Gott Vater der unvernünftigen Geschöpfe ist (Hiob. 38, 28); von einer Ähnlichkeit des Bildes, kraft welcher Gott Vater ist der

¹⁾ Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles (qu. 33. art. 2 f. 122 b).

²⁾ Si unum iota mihi ostendas, quo verbum illud filius vocetur, aut de Verbi generatione fiat mentio, fatebor me devictum (de Trin. error. f. 93 b fol. 20 b fol. 47 b).

³⁾ propria passio carnis est nasci (fol. 7 a de Trinit. error.).

⁴⁾ quæst. 33. art. 3. f. 123 a. — Vgl. Servet: de trin. error. f. 41 a. 40 a al.

vernünftigen Geschöpfe (Deut. 32, 6); von einer Ähnlichkeit der Gnade, kraft welcher Gott Vater aller Frommen ist, da er sie als Kinder annimmt und als Erben (Röm. 8. 16); von einer Ähnlichkeit der Herrlichkeit, kraft welcher er Vater ist der Seligen (Röm. 5, 2), und endlich von einer Ähnlichkeit der Natur, kraft welcher er Vater des eingeborenen Sohnes ist (1. 1.). Das waren einmal Bausteine für einen Tempel des Herzens, der solider wäre als der Tempel der scholastischen Logik. Als Servet später die heilige Schrift las, wurde ihm nicht gleich klar, wie fern es erhabener sein sollte, Sohn von Natur, natürliches Gottes Kind zu sein, als Sohn der Gnade. Denn niemals handle die heilige Schrift von metaphysischen Naturen, sondern von Gottes Erscheinungen, Handlungen und Werken ¹⁾. Und auch Christus selber nenne sich nicht Gott oder Gottes Sohn von Natur, sondern von Gestalt; nicht kraft der Natur ²⁾, sondern kraft der täglich in ihm wachsenden, ihn salbenden, heiligenden und erhöhenden Gnade ³⁾. Gott allein sei Gott von Natur und Christus werde in der Schrift gebraucht neben Gott als ein von Gott verschiedener (quasi Christus sit res a Deo distincta.) — Erst bei den späteren Lehrstufen geht Servet darauf ein, dass Christus auch von Natur Gottes Sohn sei, indem Christus in gewissem Sinn die Natur Gottes selber sei (cum sit ipsamet Dei natura ⁴⁾ und Gottes Leib ⁵⁾;

¹⁾ De Trinit. error. f. 37 a: apparitionum namque modos considerat scriptura et non metaphysicas rerum naturas. — fol. 23 a. Ponitur dictio Usia, quae Graecis non significat naturam, sed facultates, opes, fortunas, divitias et potestatem. — cf. 26 a. — Nihil scripturae cum naturis fol. 96 b 115 a.

²⁾ Declarat ibi Christus, se Deum non natura, sed specie; non per naturam, sed per gratiam (de Trin. err. f. 12 b. cf. f. 91 b).

³⁾ Ex privilegio igitur ei datum est, ut sit Deus, quia pater eum sanctificat; per gratiam unctus est, exaltatus, quia se humiliavit (1. 1.).

⁴⁾ de Trinit. error. f. 17 a. cf. 57 a. 112 ab al. s.

⁵⁾ Immo ipsum corpus Christi est corpus divinitatis, Dialog. II. f. 3 a

knüpft aber gleich an die Sprüche dabei an, wonach ja alle Gläubigen von Gottes Geschlecht und Natur sind (Actor. 17, 28. 29. 2 Petr. 1.4)¹⁾.

Um nun die Logoslehre klar zu stellen, unterscheidet der heilige Thomas Aquin, nach Johann Damascenus 1. die innere Vorstellung (*conceptio*) des Geistes; 2. die Stimme, welche uns jene Vorstellung andeutet; 3. die Vorstellung von dieser Stimme²⁾. — Der Aquinat vermischt hier den griechischen mit dem lateinischen Sprachgebrauch. *Verbum*, sagte sich Servet, ist nie eine innere Vorstellung (*quaest.* 34. Art. 1. f. 124 b). Und doch fasst es der Aquinat gerade in diesem Sinn: *verbum* sei etwas, das aus einem andern hervorgeht (*aliquid ab alio procedens*, fol. 125 a). So wenig der fromme Spanier mit einem so ausgeblassten Wortbegriff etwas schaffen konnte, so willkommen war ihm, dass nach Thomas in der Bibel auch die Wirkung und Folge des Wortes (*figurative*) als Wort bezeichnet wird (Ps. 148, 8). Sonst allerdings bezeichne das Wort im Menschlichen kein für sich bestehendes Ding³⁾. Hieran knüpfte Servet später wieder an, als er die Bibel gefunden⁴⁾. Das Wort, sagt Servet, das im Anfang war, ist der Ausspruch oder die Stimme Gottes (*eloquium seu vox Dei*). Denn man soll nicht die Schrift anderswohin ziehen, als es die Eigentümlichkeit des Ausdrucks erlaubt. Logos

¹⁾ Sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in eis deitatis species (fol. 29 a de Trin. err.).

²⁾ Dicitur λόγος dicendi ratio. . . . nec unquam aliter pro ratione apud probatae linguae Graecos reperitur (bekanntlich irrig!). quod nota perpetuo. Nam in sola vocabuli λόγος imaginaria ratione consistit deceptio (fol. 110 b de Trin. err.).

³⁾ Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet (qu. 34. Art. 2. f. 125 b).

⁴⁾ Vides ergo, quod phrasis linguae sanctae nos cogit, ut propter divinam actionem et dispositionem dicamus: Verbum ibat, veniebat et mittebatur (fol. 118 a de Trinit. error.).

aber kommt von *Lego* und heisst nicht jenes philosophische Ding (*non philosophicam illam rem*), sondern ein feierliches Wort (*oraculum*), eine Stimme, eine Rede, ein Ausspruch Gottes. Um einer Vocabel Bedeutung zu erforschen, muss man ja die Stellen erforschen, wo diese selbe Vocabel vom heiligen Geiste vorgebracht worden ist (*loci, quibus Spiritus Sanctus idem vocabulum protulit*). Nun aber giebt es in der ganzen Bibel nicht einen Buchstaben, welcher jene eingebildete Bedeutung von „*Logos*“ billigte (*imaginarium Verbi significationem*). Darum ist es verwegen, aus dem Worte einen Sohn zu machen¹⁾. Der Aquinat sucht sich aus der Verlegenheit zu ziehen, durch die Behauptung, alles, was in der Natur Gottes sei, *subsistire* für sich selbst (fol. 125 b). Der Spanier fragte sich, warum dann nur das Wort für sich *subsistire*, nicht auch die andern Vollkommenheiten, die Thomas Aquin in seinem natürlichen Gottesbegriff vorgefunden hatte, die Allmacht, die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit? u. s. w. Ist es euch doch ein so grosser Ruhm durch Multiplication besondere Dinge zu platonisiren²⁾. Eure Neubildungen unterscheiden sich wenig von den Einbildungen der Heiden³⁾.

Von diesen unerquicklichen Phantastereien kommt aber der Aquinat wieder zu wahrhaft speculativen Gedanken. „Da, sagt er, Gott mit Einem und demselben Act sich sowohl als auch das All begreift, so ist sein einziges Wort (*unicum verbum*) auch zugleich der Ausdruck (*expressivum*) sowohl für den Vater als auch für die Geschöpfe (quaest. 34. Art. 3 f. 126 a). Servet ging dieser Mystik nach. Er fand nicht blos einen

¹⁾ *multo magis est temerarium de sermone facere filium* (fol. 47 b de Trinit. err.).

²⁾ *magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare* (fol. 47 b de Trin. err.).

³⁾ *quid, obsecro, interest eorum doctrina a gentiliū fictionibus?* (fol. 47 b de Trin. err.).

Teil der Gottheit oder nur eine Seite der göttlichen Natur, sondern die ganze Natur Gottes und das gesamte Wesen Gottes in Christo erschlossen¹⁾. Und andererseits begrüßte er in Christo den Prototyp der Schöpfung²⁾, der alles in sich neu belebt, erlöst und recapitulirt (*Restitutio* p. 267. 163 abs.). Und wenn hier der Aquinat (fol. 126 a) Jesum den geborenen Schöpfer nennt (*genitus creator*) so entspricht dem auf seine Weise die Fassung Servet's, der Jesum einerseits in die Geschöpfe einreihet, als ihren Erstgeborenen (*Col. 1, 15, de Trinit. err. f. 51 a sq.*), andererseits Jesum so ausfüllt mit der Fülle der Gottheit (*totum patris divinitate plenum*, fol. 57 a), dass er auf seinen späteren Lehrstufen ihn Jehovah und den Welt-schöpfer nennt³⁾.

Sehr anregend wieder für den frommen Spanier war, was Thomas von dem heiligen Geist lehrte. Eigentlich, sagt der Aquinat, versteht man unter Geist in den körperlichen Dingen den Antrieb (*impulsionem*) und die Bewegung (*motionem*). Da es nun der Liebe Eigenart ist, dass sie des Liebenden Willen bewegt und nach dem Geliebten hin antreibt, allem dem aber, was in Gott vorgeht, Heiligkeit zukommt, so ist für die „Person“, welche ausgeht auf dem Wege der Liebe, mit der Gott geliebt wird, kein Name so geeignet als der: heiliger Geist (*quaest. 36, art. 1. f. 127 b*). Der heilige Geist ist die bewegende Gotteskraft, die sich den Geschöpfen mittheilt (fol. 128 a). Als Servet diese Erklärung später mit der Bibel verglich,

¹⁾ dico, quod tota Dei natura et essentia est in Christo, licet ipsi unam in eo portionem pro natura Dei esse velint (fol. 57 a de *Trin. error. cf. Dialog. I. f. 4 a al.*).

²⁾ prototypus imago illa seu prima mundi figura, Christus (fol. 119 a de *Trinit. err.*).

³⁾ *Dialog. II. 8 a. 9 a. 12 a.* Oft *Restitutio chr.*; anders de *Trinit. err. f. 98 a.*

fand er sie in Harmonie. Darum wird Servet gleich im ersten Werke nicht müde zu erklären: „Der heilige Geist wird in der Bibel nur erwähnt, wo die Rede vom Handeln ist (*ubi est sermo de agendo*), gleichsam um damit anzudeuten nicht ein besonderes abgelöstes Ding (*rem aliquam separatam*), sondern Gottes Bewegung (*Dei agitationem*), eine gewisse Energie oder Einhauchung der göttlichen Tugendkraft (*energiam quandam seu inspirationem virtutis Dei, de Trinit. err. f. 28 b*). Hauch heisst er (*flatus*), wenn er von aussen kommt; sobald er aber innen handelt (*intus agens*), den Geist des Menschen erleuchtend und heiligend, heisst er: heiliger Geist (*fol. 60 a*). Erschienen ist der heilige Geist, als er herabkam: angelegt aber ist er in uns (*apparitionem — dispositionem*). Und die äussere Erscheinung tendirt auf die innerliche Durchdringung. In beiden Fällen ist Gottes Geist eine Bewegung im Menscheng Geist (*in hominis spiritu agitatio*): so lange sie aber dem Menschen äusserlich bleibt (*extra hominem*), führt sie eigentlich (*proprie*) nicht den Namen „heiliger Geist“ (*fol. 85 a*). Und darum sage ich mit Joh. 7, 39: Es ist noch kein heiliger Geist, nirgends heiliger Geist, so lange man nicht glauben will, der Mensch Jesus Christus sei Gottes Sohn (*fol. 65 b de Trin. error.*). Seiner eigenen Natur nach heisst nämlich kein Ding Geist, sondern insofern eine geistige Bewegung da ist¹⁾. Gott der Herr heisst dann Geist, wenn er sich zum geistigen Handeln disponirt (*spiritualis Dei dispositio notatur: fol. 85 b*). Und darum sind viele Geister, die Gott dienen: aber alle Heiligung geht von dem Einen Geiste aus, nämlich vom Geiste Gottes, der dies in allen wirkt (*f. 86 a qui haec in omnibus operatur*).

¹⁾ Nulla res ex sui natura dicitur spiritus, sed in quantum est spiritalis motio (*fol. 86 a*).

Cap. VI.

Das filioque caet.

Thomas kommt zur heiklen interconfessionellen Frage (quaest. 36) nach der Weise des Ausgangs des heiligen Geistes, ob vom Vater und dem Sohn (filioque) oder vom Vater durch den Sohn (per filium). Nach dem Kanon des heiligen Dionys (qu. 36 Art. 2. f. 128 a) ist das filioque falsch. Denn die Schrift sagt es nicht. Dennoch hält der Aquinat seiner Kirche Lehre fest, weil sonst die drei göttlichen Personen nach einer absoluten Seite hin von einander unterschieden wären und dann die dreie nicht ein Wesen bilden könnten (non esset trium una essentia. fol. 128 b). Denn was absolut gilt in der Gottheit, das gilt von der Einheit des Wesens. Wo nun der heilige Geist vom Sohne nicht absolut verschieden sein kann, wohl aber in relativer Opposition zu ihm stehen muss, so kann nur der Sohn vom Geist ausgehen oder der Geist vom Sohn. Ersteres ist absurd. Folglich. Die Griechen, die das filioque leugnen, thun das entweder aus Unwissenheit (ignorantia) oder aus Frechheit (protervia). Dennoch geht der heilige Geist auch vom Vater aus durch den Sohn, sofern er sowohl unmittelbar vom Vater ausgeht, als auch mittelbar (qu. 36. art. 3. f. 130 a). Dabei sind die beiden nur Ein Ursprung oder „Ein Haucher“ (qu. 36. Art. 4. f. 131 a). Diese sophistischen Künste verhüllten die grosse Gnadensonne Gottes in eine Welt von Nebeln ¹⁾. Was sollte das arme Volk mit solchen Haarspaltereien? Und davon musste die Seligkeit abhängen (fol. 42 a), ob man eine so windige und heikle alte Frage (acerrima ventosa et antiqua quaestio) so löse oder anders. Mich nimmt nur

¹⁾ Tolle, obsecro. has sophisticas technas, et videbis lucem magnam (de Trinit. error. f. 5 a).

Wunder, sagte Servet, warum sie ¹⁾ nicht auch die zweite Person geradeso von der dritten ausgehen lassen, wie die dritte von der zweiten, dass sie sich gegenseitig Ursache und Wirkung sind. Denn geschrieben steht Jesaj. 48, 16: „Und nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist.“ So wird denn der Sohn vom Geist gesendet, wie er vom Geist empfangen heisst und wie der Geist Gottes auf ihm ruhend gefunden wird (fol. 41 b de Trinit. error.).

Unter all' dem sophistischen Hin- und Herreden ²⁾ des englischen Doctors war es dem Servet zweifelhaft geworden, ob Thomas Aquin nicht vielmehr Gegner als Freund der Dreipersonenlehre sei. Seine Zweifel fanden neue Nahrung bei der Frage ³⁾, ob nicht in der Gottheit eigentlich Person und Wesen sich decken, da doch, wenn wir sagen „Person des Vaters“, wir damit nichts anderes sagen als „Substanz des Vaters“? In den vernünftigen Substanzen ist das Subject (suppositum) nichts anderes als die Person. Um so mehr erfordert die absolute Einfachheit Gottes, dass in Gott Wesen und Subject zusammenfalle ⁴⁾. Person in der Gottheit bezeichnet also nichts anderes, als das Verhältniss, wie es in der göttlichen Natur subsistirt (*persona significat relationem*). Sofern man aber Relation und Wesen vergleicht, unterscheidet sie sich von ihm nicht sachlich und wirklich, sondern nur rationell (*non differt re, sed ratione tantum*). Und während den geschaffenen Dingen ihre Verhältnisse *accidentell* inne-

¹⁾ Servet hatte in dem Augenblick vergessen, dass Thomas, qu. 43. art. 8. f. 154 a, geradezu constatirt: *filius mittitur et a se et a spiritu sancto et spiritus sanctus mittitur et a se et a filio*: denn *tota Trinitas mittit*.

²⁾ *Sophistice omnes de hac processione loquuntur, at interpretationem ex aliis locis scripturae non petunt, sed a metaphysicis* (f. 62 a de Trinit. error.).

³⁾ quaest. 39. Art. 1. *Utrum in divinis essentia sit idem quod persona* (fol. 134 a).

⁴⁾ *divina simplicitas hoc requirit c. f. 134 b.*

wohnen, sind sie in Gott das göttliche Wesen selbst (*ita in Deo sunt ipsa essentia divina*). Denn alles, was in Gott ist, das ist auch sein Wesen. Demnach stehen bei Thomas zwei Sätze sich gegenüber, die den gleichen Ursprung haben: Der eine: Alles Accidentelle ist substantiell in Gott: daher sind auch die göttlichen Personen substantiell identisch mit Gottes Wesen und unterscheiden sich nicht von einander (*relationes ipsae non distinguuntur ab invicem*). Der andre: Alles Accidentelle ist substantiell in Gott: Daher sind die Relationen und die Personen in Gott für sich subsistirende wirkliche Wesen und unterscheiden sich sachlich von einander (*relatio habet realem distinctionem*). In Kraft der ersten Schlussfolge wird die Einheit, Unteilbarkeit, Alleinigkeit, Einfachheit und alles das festgehalten, was der vernünftige Gottesbegriff des Aquinaten erfordert. In Kraft der zweiten Schlussfolge wird Gott platonisch nach des Menschen Bilde umgeschaffen, und weil der Mensch Verstand und Liebe hat, eine Zweiheit, und sofern der Inhaber der dritte ist, eine Dreiheit in Gott hinein construirt, und auf diese philosophisch-künstliche Weise das festgehalten, was der kirchliche Trinitätsbegriff erfordert. Des Aquinaten Vorliebe für die Einfachheit Gottes war unverkennbar. Denn die einfache Einheit Gottes ist ihm durch Gottes Wesen bedingt; die Dreiheit durch die Art, wie wir Gott verstehen¹⁾. „Wir Menschen, sagt Thomas, geben den göttlichen Realitäten Namen je nach dem Mass der creatürlichen Dinge²⁾. Denn wie die göttlichen Dinge an und für sich sind (*secundum modum earum*), vermögen wir sie nicht zu erkennen. Da nun in den sinnlich greifbaren Dingen,

¹⁾ *essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem. (quaest. 39. Art. 1. fol. 135 b).*

²⁾ *rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum.*

von denen unser Verstand seine Wissenschaft hernimmt, irgend einer Art Natur individualisirt wird durch die Materie, und die Natur der Gestalt entspricht (sic natura se habet ut forma), so wird auch zur näheren Bezeichnung der Gottheit das Wesen Gottes unter der Gestalt von drei Personen dargestellt¹⁾. — Servet entnahm die Lehre, eine Wesensdreieinigkeit gebe es eigentlich nicht; sondern um der Geschöpfe willen hat Gott sich bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung (oeconomice) in drei Gestalten individualisirt, welche wir nach den höchsten selbstbewussten Naturen, die wir kennen, mit einem für die Gottheit unzureichenden Ausdruck „Personen“ genannt haben²⁾. Und als Servet die Bibel las, bestätigte sich es ihm: Von dem Einen Gotte, das steht darin fest; von jenen Dingen aber, welche man Personen nennt, findet sich keine Erwähnung in der Bibel³⁾.

Den in der Kirche hergebrachten menschlichen Bezeichnungen Gottes zu Liebe drohte die Summa zu einer grammatisch-dialektischen Abhandlung zu werden. Ob die Wesenswörter von den göttlichen Personen im Singular gebraucht werden müssen oder im Plural (quaest. 39. Art. 3); ob die kennzeichnenden Eigenschaftswörter, Zeitwörter oder Participien nur von den concret gefassten Wesenswörtern ausgesagt werden dürfen (Art. 4) oder auch von den abstract gefassten (Art. 5); ob die Personen-Namen auch ausgesagt werden dürfen von den concreten Wesensnamen (Art. 6); ob die wesentlichen Attribute auch den Personen zugeschrieben werden müssen (Art. 7) und dgl.: das sollte so wichtig sein, dass davon

¹⁾ propter hoc etiam in divinis quantum ad modum significandi essentia significatur ut forma trium personatur (qu. 39. Art. 2. f. 135 a).

²⁾ De Trinit. err. f. 36 a sq. 94 a. 109 a al. s.

³⁾ De uno Deo constat: de rebus illis, quas personas appellant, mentionem non reperio (de Trin. err. f. 35 b).

das ganze Himmelreich abhing (ut ex eo totum pendeat regnum coelorum). So werden alle Grundlagen unseres allerheiligsten Glaubens, sagt Servet, auf Begriffe, Verhältnisse, Formalitäten, Quidditäten und Sohnschaften gestellt. Sie haben auf den Sand gebaut, und, fügte Servet, nachdem er die Bibel gefunden, hinzu, nicht auf den unverrückbaren Felsen, Christus; und da sie die Majestät unseres Glaubens nicht hoch genug achten, wenden sie sich auf Possen (de Trinit. err. f. 42 a). Ja tritheistische Possen mussten dem frommen Spanier des Aquinaten Erörterungen erscheinen, in denen unaufhörlich wiederkehren Sätze wie diese: „Drei Personen sind drei, welche die Gottheit inne haben, also drei Götter“¹⁾. „Also sind drei Personen nicht Ein Gott, sondern mehrere Götter“²⁾. „Also sind drei in der Gottheit Subsistirende, will sagen: Drei Götter“³⁾. „Wir reden von drei göttlichen Dingen, Ding ist ein Wesensname. Also können auch die andern Wesensnamen im Plural von den drei Personen ausgesagt werden. Also drei Substanzen, drei Essenzen, drei Götter“. Thomas wies das zurück, nur weil es gegen die Kirchenlehre sei. Und vom Dreifuss des Aquinaten tönt es: „Die Wesensnamen, welche die Wesenheit substantivisch bezeichnen, dürfen von den drei Personen nur im Singular gebraucht werden; die aber, welche sie adjectivisch bezeichnen, auch im Plural“ (fol. 136). Sollte man das den heilsbedürftigen Juden sagen und den Mauren und den armen Heiden? Sollte man mit solchem Wort die Geister gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi? Zugeben sollte man drei Dinge, leugnen aber drei Seiende (tria entia), drei Substanzen (tres substantias)! Der Grund? Weil diese Worte sich auf tia endigen und daher Wesensworte sind (essentialia). Als ob, sagt Servet, auch bei den Hebräern, Griechen und Barbaren die Worte

¹⁾ Ergo tres personae sunt tres dii (qaest. 39. art. 3. f. 135 b.)

²⁾ Ergo tres personae sunt plures dii et non unus Deus (l. l.).

³⁾ Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos (l. l.).

auf tia endigen müssen, damit ja in allen Sprachen eine sichere Regel erfunden werde, Gottes zu spotten (*certa regula deludendi Deum, de Trinit. err. f. 36 a*). „Ach was für Scheusale hat doch die Welt hervorgebracht (*O mundi portenta*), dass nach dem Erfordernis der einen Wortendung wir in Gott eine Mehrheit bekennen sollen, nicht aber nach dem Erfordernis der andern“!

Cap. VII.

Hat Gott Gott gezeugt?

Jetzt kommt Thomas zu jener Lieblingsfrage der Scholastik (*quaest. 39. art. 3. f. 136 a*): Darf man sagen: Gott hat Gott erzeugt (*Deus genuit Deum*)? *Videtur quod non*. Die Einwendungen decken sich so ziemlich mit denen des Lombarden. Gibt es einen erzeugenden Gott und einen nicht erzeugenden Gott, so sind zwei Götter (*quod sint duo dii*). Gott hat entweder sich selbst erzeugt oder er hat einen andern Gott erzeugt. Nichts aber erzeugt sich selbst. Auch ist kein andrer Gott. Auch hat Gott entweder einen Gott erzeugt, der Gott der Vater ist, oder einen Gott, der nicht Gott der Vater ist. Der Vater ist aber nicht geboren. Auch gibt es nicht einen Gott, der nicht Gott der Vater ist. — Dem hält Thomas entgegen das Symbol: „Gott von Gott“, und entscheidet sich dahin: „Der Name Gott steht bald für Wesen, bald für Person: und zwar im letzteren Fall wieder bald für eine Person, z. B. Gott zeugt; bald für zwei, z. B. Gott haucht; bald für drei, z. B. dem Könige der Ewigkeiten, dem unsterblichen, unsichtbaren und allein weisen Gott sei Ehre und Preis *1 Tim. 1, 17*. Dabei kommt alles auf die richtige Wortstellung an; denn die unordentliche Wortstellung ist die Mutter der Häresie¹⁾. So Thomas. Ehe Michael Servet die schwind-

¹⁾ ex verbis inordinate prolatis incurrit haeresis (*qu. 39. Art 7. f. 138 a*).

lichten Höhen der Scholastik erklommen, hatte er gemeint, Ketzerei sei ein moralischer Fehler. Er hatte sich getäuscht. Ketzerei ist eine Sünde gegen die Grammatik, ein logisches Gebrechen, eine dialektische Ungeschicklichkeit. Nicht Glaube, Liebe, Geduld, Büssungen oder heiliges Leben führt zum Himmel, Logik allein. Auf den spanischen Forscher musste diese Entdeckung sittlich niederdrückend wirken, in demselben Masse freilich auch seinen Scharfsinn ermutigend. Wie die Stellung eines Menschen zur Sünde charakteristisch ist für sein religiös-sittliches Leben, so die Stellung zur Irrlehre für ein dogmatisches System. Es war die Verurteilung der Scholastik, dass sie in ihrem grössten Vertreter, Thomas von Aquin, Häresie so leicht fasste, man möchte sagen so frivol. Es war ein schönes Zeugnis für die christologische Vertiefung und biblische Sättigung seines trinitarischen Systems, dass Servet dem gegenüber stellte: „Alle Häresien der Welt sind aus der Unkenntnis Christi entsprungen¹⁾. Denn alles hängt davon ab, wie wir Christum erkennen: ignoriren wir ihn, so ignoriren wir alles²⁾. Und wer soll nicht weinen, wenn er Christum verloren hat“³⁾?

Thomas, in dem Bewusstsein, dass die Personen-Trinität durch irgend welche Demonstration nicht bewiesen werden könne, sucht das Geheimnis durch einige einleuchtendere Dinge (*per aliqua magis manifesta*) zu erklären. Indess was war für Servet's logische Vorstellung damit gewonnen, wenn er erfuhr, dass die Trinität im Vater als Einheit, im Sohne als Gleichheit, im Geiste als Eintracht auftrete (qu. 39. Art. 8. f. 139 a), oder dass im Vater die Macht, im Sohne die Weisheit, im

¹⁾ *Omnes mundi haereses ex Christi ignorantia ortae* (fol. 108 a de Trinit. err.).

²⁾ *Nam omnia ex Christi cognitione pendent, et eo ignorato omnia ignoramus* (l. 1.)

³⁾ *Quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam?* (fol. 10 a).
(XXX), 3).

Geiste die Güte repräsentirt sei? Sollte mit dieser Teilung der Arbeit Ernst gemacht werden, so musste man mit solchen Analogieen vor dem Sturm der Orthodoxie die Segel streichen. Was aber sollte der fromme Arragono-Navarrese sagen, wenn er den englischen Doctor folgende Nutzenanwendung machen sieht: „Ein jedes beweisbare Ding (*quaelibet res demonstrabilis*) kann in grammatischer Rede als Person aufgeführt werden, ob es gleich der Natur nach keine Person ist, z. B. jener Stein da, jener Esel da (*iste lapis et iste asinus*). **Daher** (unde) kann auch das göttliche **Wesen** (*essentia divina*), sofern es einsteht für den Namen „Gott“, in grammatischer Rede bezeichnet werden mit dem Pronomen: „Jener da“, z. B. Exod. 15, 2. — So wurde vor dem, dem Orthodoxie richtige Grammatik, Häresie aber grammatischer Irrtum ist, das Wesen Gottes zur vierten Person, *quantum simulachrum* (fol. 41 a de Trinit. error.). Ich schaudere sagt Servet durch und durch (*perhorresco*), wenn ich, wo das Pronomen hinweist auf den unsichtbaren Gott, sagen soll: jener Esel da! wie die unverschämtesten Sophisten ¹⁾ mit ihren unbeschnittenen Lippen zugeben ²⁾.

Den Thomas überkommt die Neigung, die göttlichen Personen aufzulösen in begriffliche Unterschiede. Die eigentliche Realität in Gott hat Gottes Wesen. Die Personen, sagt der Aquinat, darf man nicht etwa so verstehen, als ob etwas Gemeinsames zwischen ihnen geteilt wurde: das gemeinsame Wesen bleibt ungeteilt (*essentia communis remanet indivisa*). Vielmehr ist es nötig, dass die Unterscheidungsmerkmale auch die unterschiedenen Dinge (*res*) constituiren (*quaest. 40, art. 2 f. 140 b*). Indess da in der Gottheit Abstractes und Concretes sich decken (*in divinis non*

¹⁾ Des Thomas Nachfolger weiden sich förmlich in dieser Analogie.

²⁾ *sicut impudicissimi sophistae incircumcisis labiis concedunt* (de Trin. err. f. 12 a).

differunt abstractum et concretum), so verdichten sich die abstracten innergöttlichen Dinge. Sie concresciren, vor dem Vorhandensein einer Materie, zu Personen (*personae subsistentes*). Während nach des Thomas Gottesbegriff Gott von aller Materie frei, die reine Form ist, muss derselbe Thomas, damit nach Abzug der Relationen noch etwas übrig bleibe von Personen, den Unterschied von Form und Materie in Gott hineinverlegen (*quaest. 40. Art. 3. f. 141 b*). Behält der vernünftige Gottesbegriff angesichts der Trinität sein Recht, so bleibt, nach Abzug der Eigentümlichkeiten, in der menschlichen Vorstellung (in *intellectu*) nur das allgemeine Wesen zurück, keine Hypostasis oder Person (*non autem hypostasis patris*).

Bei der Frage, ob Gott der Vater den Sohn mit Willen erzeugt habe oder ohne Willen; ob Vater und Sohn mit Willen den Geist ausgehaucht oder ohne Willen (*quaest. 41. Art. 3 f. 143 a*)? lief die Ethik Gefahr, insbesondere auch durch die Antwort des Aquinaten, „mit Willen“ heisse entweder „aus Ursach des Willens“ oder „in Begleitung des Willens“. Ein Gott, neben dem der Wille als Begleiter herlief, war für Servet eine Caricatur. Thomas aber trägt kein Bedenken, die Begleitung des Willens zu statuiren, aller Ethik zum Hohn. Servet hielt an dem ethisch-freien Gotte¹⁾ fest, und gab deshalb nicht zu, dass irgend etwas anders existire, als aus Ursach des Willens Gottes (*cf. de Trinit. err. f. 80 a*). Ja, sagt Servet, wenn man nicht gewohnt wäre, über diese Dinge mit so grosser Andacht zu sprechen, so würde, wer nur die Augen aufthut, leicht einsehen, dass Gott den Herrn so scheusslich zu verunstalten (*Deum ita difformem reddere*) von allen Lästerungen die grösste Lästerung ist (*est omnium blasphemiarum maxima blasphemia, fol. 39 a*).

1) Es ist ein richtiger Gedanke von Julius Hamberger, dass man gar nicht Ethik genug in Gott statuiren könne.

Thomas aber liess sich nicht stören. Als gewissenhafter Scholastiker erörterte er, in wie fern Gott dem Vater das Vermögen zu zeugen zukomme, Vater und Sohn aber das Vermögen zu hauchen (qu. 41. Art. 4. f. 145 b) und dass Gott auch mehrere Söhne zeugen könne, da ja durch Zeugung Eines Sohnes das Vermögen nicht vermindert werde: vielmehr sei Gott zeugungsfähiger als irgend ein geschaffner Vater¹⁾. Doch auch dem Sohne wohne Zeugungskraft bei (filio inest potentia generandi). Er könne also einen andern Sohn zeugen (alium filium) und dem Vater einen Enkel. In der Gottheit fällt aber Können und Sein zusammen (non differt esse et posse). Folglich sind sie. So Thomas. Will man das Zeugungsvermögen ansehen, so ist auch der heilige Geist seinerseits fähig — ja wohl fällt Servet ihm ins Wort, fähig eine Chimäre zu befruchten und sich Nachkommenschaft zu erhauchen, gerade wie der scholastische Wortsohn sich einen Sohn und dem Vater einen Enkel erschwatzt (effutire). Und ist kein Grund, bei der Vereinigkeit oder Fünfeinigkeit stehen zu bleiben²⁾. Gewiss nicht, erwidert ihm der Aquinat; wenn in der Gottheit mehrere Söhne (plures filii) sein können, so müssen auch mehrere Söhne sein (fol. 147 a) und täglich mehr. Denn insofern in der Ewigkeit das Jetzt selber unteilbar ist und immer dasteht (indivisibile et semper stans), so heisst der Sohn der immer Geborene (semper natus qu. 42. Art. 2. f. 149 b). Folglich, sagt Servet, können unzählige gleichewige unsichtbare Götter sein nach dem ganzen Geschlechtsregister des Boccacio (Restitutio p. 42), sofern sie nur nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit geboren sind. Wo Servet's Frömmigkeit trauert, da finden wir sein ingemisco, non possum continere a gemitu, non possum non flere, quis non lachrymabitur; wo seine Fröm-

¹⁾ Deus pater est potentior ad generandum, quam pater creatus (qu. 42. Art. 6. f. 147 a).

²⁾ De Trinit. error. f. 40 b. — Restitutio p. 42.

migkeit erschrickt, da steht sein perhorresco, viscera concutiuntur, solet me usque ad viscera penetrare; wo etwas seine Frömmigkeit geradezu anwidert, da wird er bitter und sarkastisch, wie hier.

Thomas aber, wenn er alle nur erdenkbaren Fragen logisch erörtert, fühlt sich in seinem scholastischen Gewissen keines Fehles schuldig. Denn die Sendung des Sohnes hat es mit den Gaben des Verstandes zu thun (quae pertinent ad intellectum, qu. 43. Art. 3. f. 152 b). Und die Erleuchtung des Verstandes (illuminatio intellectus) zeigte sich in der scharfsinnigen Behandlung der Schulfragen. So werden aus der Trinitätslehre, sagte sich Servet, der Kirche unzählige Ungeheuer geboren¹⁾. Denn es ist ihnen ein grosser Ruhm, durch Multiplikation besondere Dinge zu platonisiren (de Trinit. err. f. 47 b).

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

~~Paul Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philo's. Nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini. Berlin 1891. X u. 152 S. gr. 8. 5 M.~~

~~In seiner wackeren Erstlingsschrift „Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore“ (Berlin 1886) wies Wendland u. a. nach, dass die hervorragendsten Lehrer gerade der alexandrinischen Schule, Pantänos, Clemens, Origenes, hauptsächlich aber Clemens, stark stoische Philosophie getrieben und in beträchtlichem Umfange von stoischer Weisheit in ihren Schriften Gebrauch gemacht haben: ein wissenschaftlich wichtiges Ergebnis, auf welches ich bei meinen eigenen Arbeiten zu wiederholten Malen mit Dank mich habe zurückbeziehen können (Ges. patr. Unters. S. 13 u. S. 203). Der junge Forscher hat seitdem seine Arbeit und seine Bemühungen dem Philonischen Schrifttum zugewandt. Mit welchem Erfolge, davon legt das oben genannte~~

¹⁾ De Trinit. err. f. 39 a cf. 44 b portenta, monstra, chimærae nennt er sie abwechselnd.

Werk rühmliches Zeugnis ab. Trotzdem die Sammlung Philonischer Schriften im letzten Menschenalter durch Mai, Tischendorf, Pitra und Harris erheblichen Zuwachs erfahren hat, gelang es Wendland dennoch, besonders in den Bibliotheken Italiens, neue, wertvolle Funde zu machen. Er teilt dieselben in der vorliegenden Schrift jetzt mit, und vor allen die theologischen Forscher werden ihm dafür lebhaften Dank wissen. Es sind dies einmal ein neu-entdeckter Teil der Schrift *Περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζῳῶν καὶ τίνα τῶν θυσιαῶν τὰ εἶδη* (S. 7—14) und höchst beachtenswerte Reste der Schrift *Περὶ μεθῆς β'*, über welche er S. 115 ff. ausführlich handelt. Besonders überraschend war seine Entdeckung, dass ein beträchtlicher Teil der nur armenisch erhaltenen *Ζητήματα* Philon's, teilweise freilich in lateinischer Übersetzung längst gedruckt, aber doch noch unerkant und vergraben in dem Commentare des Prokopios von Gaza vorliege. Über das Verhältnis dieses Rhetors und Sophisten des 6. Jahrhunderts, dessen Commentar zum Hohenliede u. a. auch zahlreiche Bruchstücke des Apollinarios von Laodicea enthält (vgl. meinen Aufsatz „Zu Apollinarios von Laodicea“ i. dies. Ztschr. XXXI, S. 482), zu Philon handelt ausführlich die III. Abhandlung (S. 29—105). In den folgenden beiden (IV u. V) erörtert der Verf. in lichtvoller und fast überall fördernder Weise das Verhältnis des Theodoretos zu den *Ζητήματα* Philon's (S. 106—108), ferner Origenes' Verhältnis zu Philon und das des Prokopios zu jenem (S. 107—124). Besonders anziehend ist endlich die VI. Abhandlung „Über die ursprüngliche Gestalt der Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini*“, in welcher Wendland auf Grund der besten handschriftlichen Überlieferung und des Zeugnisses des Ambrosius den überzeugenden Nachweis führt, dass die unter dem Titel *Περὶ τοῦ μίσθωμα πόρνῆς εἰς τὸ ἱερὸν μὴ προσδεχέσθαι* in unseren Ausgaben befindliche Schrift Philon's (§ 2—4) ein mitten aus der Schrift *De sacr.* versprengtes Stück ist (S. 125—132); nicht minder verdient seine Beantwortung der Frage, wann die Loslösung desselben von *De sacr.* erfolgt ist, und wie sich dieselbe erklärt (S. 133 ff.), uneingeschränktes Lob. — Durch die musterhafte Weise der Forschung sowie seine unsichtige Untersuchung der Überlieferung hat sich Wendland als den besten Herausgeber des Philon erwiesen. Denn die vorliegende Schrift mit ihrem reichen, gerade alle Vorfragen behandelnden Inhalt kann nur als der Vorläufer einer neuen, dringend wünschenswerten Ausgabe des Schriftstellers bezeichnet werden. Es ist daher im höchsten Grade erfreulich, dass Wendland gleich in seinem Vorwort (S. VI) erklärt, er gedenke im Verein mit Leopold Cohn „im Verlage von Herrn G. Reimer eine auf möglichst vollständiger Benutzung der directen und indirecten Überlieferung beruhende Ausgabe

können; andere mögen aus Nachlässigkeit übergangen sein; es fehlen z. B. Naupaktos, Tanagra, Chalkis, Marathon.

Um nur die wichtigsten Landschaften hervorzuheben, so erwähnt die Notitia auf Euboea die Bistümer Aedepsos, Porthmos, Karystos, von denen das letztere unter den Unterschriften im Briefe an Kaiser Leo I 458 vorkommt, Porthmos in den Subscriptionen des V. Concils. Sehr zahlreich sind die phokischen Bistümer: Elateia, Abai, Drymia, Daulia, Delphoi, Ambrysos, Stiris, Antikyra. Von diesen sind nur Elateia (458) und Daulis, (dieses jedoch erst aus viel späterer Zeit: Diaulia 919 C. I. G. 9378) bekannt. Von den fast ebenso zahlreichen boeotischen Bistümern: Theben, Anthedon, Chaeroneia, Koroneia, Lebadeia, Plataeae und Thespieae figuriren in Briefunterschriften und Concilsakten: Theben, Koroneia, Plataeae und Thespieae (daneben das in der Notitia fehlende Tanagra). Von den drei megarischen Bistümern (Megara, Aegosthena und Pagai) ist nur Megara durch Zeugnisse des IV., V. und VI. Jahrhunderts bekannt. Wohlbezeugt sind auch die lokrischen Bistümer Opus und Skarpheia, während Amphissa wenigstens später als Aulon weiterlebt. Für die Inselbistümer: Kythnos, Keos, Mykonos und Salamis (?) finde ich keine Belege.

Im Peloponnes herrscht ein ähnliches Verhältniß. In der Landschaft Achaïa finden wir Patrae, Aegion, Aegeira und Bura, von denen nur die beiden ersten bisher bekannt waren. Von den argolischen Bistümern: Sikyon, Epidauros, Methana, Troezen, Argos und Phlius ist aus älterer Zeit nur Argos zu belegen; denn Fourmonts phliasische Bischofsliste kann nicht ernsthaft genommen werden. Von den lakonischen Bistümern: Lakedaemon, Akreai, Asopos, Boiai und Epidauros erscheinen nur Lakedaemon 458 und Boiai auf dem Nicaenum. (Der Grieche hat freilich Βύωντας.) In Messenien kennt die Notitia: Kyparissia, Mothone, Asine, Korone und Messene. Alte Zeugnisse liegen nur für Messene vor. Elis erscheint in den

~~Unterschriften von Sardica. Von den arkadischen Bistümern: Kleitor, Phialeia, Thelpusa, Megalopolis, Tegea sind die beiden letzteren aus dem V. Jahrhundert als bestehend bekannt. Endlich von den Inseln des Peloponneses: Aegina, Kythera und Pityussa ist nur das erstere und auch dieses nur fabulos als Bistum vor der VII. Synode erwähnt.~~

XVII.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der
französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung).

Cap. VIII.

Des Geistes Sendung.

Dennoch konnte der Spanier sich nicht entschlagen, den englischen Doctor allen Scholastikern vorzuziehen. Negation begründet keine Freundschaft. Die übrigen Scholastiker wirkten auf des Aragoniers Scharfsinn dahin, ihm seinen trinitarischen Kirchenglauben zu rauben. Dem Aquinaten verdankt Servet positive Anregung zur Vertiefung und biblischen Sättigung seines Glaubens. Ob die unsichtbare Sendung des heiligen Geistes zu allen kommt, welche der Gnade theilhaftig sind? ¹⁾ Allerdings, antwortet Thomas, zu allen, die sich täglich erneuern lassen durch die Gnade. Bei den Seligen fällt die Sendung gleich in den Anfang ihrer Seligkeit. Dann aber

¹⁾ Qu. 43, Art. 6, f. 153 a.

nehmen sie nicht mehr, wie die noch nicht Vollendeten, intensiv an Gnade zu; doch werden ihnen neue Gottesgeheimnisse geoffenbart. Diese Extension der Gnade geht fort bis an den jüngsten Tag. Bei Christo kam die unsichtbare Geistessendung gleich zu Anfang seiner Empfängnis: da er gleich damals voll war von Weisheit und Gnade.“ Bei seiner ethischen Richtung, gefiel es dem Aragonier, Christum und alle Seligen, wie er das in der Bibel fand, dem Reich der Gnade einzureihen und dem Regiment des Geistes der Heiligung zu unterwerfen. Gleich in seiner ersten Schrift knüpft Servet an diesen Gedanken an (fol. 12 b al. s. de Trin. err.). Sehr bedenklich hingegen erschien es ihm, gerade wie der Mehrzahl der scholastischen Philosophen, zuzugeben, dass auch in ihm selbst heiliger Geist sei. Dass Gott im Winde als die handelnde Macht (*ipset Deus agens*) überall gegenwärtig sei, dergestalt, dass man ihn fast mit der Hand betasten könne (*sicut si manu tangeres illum*): das gaben alle Scholastiker (philosophisch) zu. Sobald aber vom Geiste Gottes die Rede war, machten sie Ausflüchte. Ich selber, sagt Servet, habe das sattsam bei ihren Lehren erfahren¹⁾. Genügte mir doch (*sufficiebat mihi*), wenn ich mir jenes dritte Ding in einem gewissen Winkel (*in quodam angulo esse*) vorstellte. Jetzt aber, erklärt Servet, weiss ich, dass Gott selber gesagt hat: „Ich bin ein Gott, der nahe ist, und nicht ein Gott, der ferne sei“, jetzt weiss ich, dass der allerreichste Gottesgeist den Erdkreis erfüllt, alles zusammenhält und in jedem Einzelnen von uns seine Tugenden wirkt (*operator virtutes l. l.*).

Neben der unsichtbaren nimmt Thomas auf Grund von Matth. 3, 16. auch eine sichtbare Sendung des Geistes an; denn, sagt Thomas, Gott sorgt für alle je nach Weise eines jeden (*Deus providet omnibus secundum*

¹⁾ Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus (de Trinit. err. f. 60 a).

uniuscujusque modum). Desshalb war es nötig, durch sichtbare Erscheinungen (per visibilia) die unsichtbaren Vorgänge des Reiches Gottes dem Menschen zu offenbaren (qu. 43. art. 7 f. 153a). Auch Servet hat eine Incommensurabilität der göttlichen **Offenbarung** für menschliches Fassungsvermögen nie zugegeben, weder in der Trinität noch sonstwo. Gottes Wort und Gottes That habe vielmehr unsere Fassungskraft im Auge (capacitatem seu modos percipiendi attendit), so dass sie uns nie von Naturen redet (nunquam in scripturis de naturis agi, de Trinit. err. f. 115a), immer nur von Erscheinungen.¹⁾ Und nicht bloss diese sichtbaren Erscheinungen seien auf unser Verständnis berechnet, sondern auch schon die inneren Dispositionen des durchaus freien Gottes²⁾

Thomas fährt fort: Gesandt heisst der Geist, sofern er gezeigt wurde in gewissen Creaturen (Tauben, Feuer, Sturm) als in den Zeichen, die Gott besonders dazu gemacht hatte (in signis ad hoc specialiter factis, fol. 153a Summa). Besonders dazu gemachte und vom Himmel abgesandte Erscheinungen nennt Servet „gesandte Gottesboten, Engel“, und nennt deshalb die sichtbare Realität, durch welche der unsichtbare Pfingstgeist herabkam, den heiligen Geist-Engel;³⁾ und dieser Engel sei die „Person“, die da vom Vater ausgeht, als sie Christus herabsendet und die zu den Aposteln kommt (fol. 62b). Deswegen heisse der heilige Geist ein anderer Tröster (fol. 63b).

Diese Pfingstengel-Theorie scheint dem Servet von dem Aquinaten an die Hand gegeben. Alles was von Gott aus

¹⁾ fol. 85a. sq. Scriptura nunquam naturas considerat, sed apparitiones et dispositiones. al. s.

²⁾ Erat Christus in mente divina praeformatus, erat quidam modus se habendi quem in seipso Deus disposuit, ut se ipsum nobis patefaceret (fol. 110b, cf. 109a, 108a, 102b al. s.

³⁾ res ipsa veniens est nuncius seu administratorius spiritus, a Christo missus; in nuncio est hypostasis ipsa seu character divinitatis (fol. 63a de Trinit. err.)

sichtbar geschieht, sagt Thomas mit Augustin, das wird dargereicht durch den Dienst der Engel.¹⁾ Wenn also, sagt der Aquinat, auch beider sichtbaren Sendung des heiligen Geistes irgend welche Gestalten erschienen sind, so ist das geschehen durch die Engel (*hoc factum fuit per angelos*). Insofern sind damals (sachlich) die Engel **gesandt** worden, nicht der heilige Geist (*Et sic ipsi Angeli mittuntur et non Spiritus sanctus*). Denn zweifelsohne sind jene sichtbaren geschöpflichen Erscheinungen (*creaturae visibiles*) gebildet worden durch den Dienst der Engel (*ministerio angelorum*: Summa fol. 153 b.) Weil nun aber in jenen sichtbaren Creaturen der heilige Geist gewissermassen versiegelt war als in seinem Wahrzeichen, darum heisst es, dass mit ihnen der heilige Geist gesandt worden sei und nicht der Engel.“²⁾ — Servet leuchtete das ein, dass durch diese momentane Personification des heiligen Geistes das Mittel gegeben sei, um aus dem Real-Unterschied der drei göttlichen „Personen“ Ernst zu machen (*et sic est personarum realis facta distinctio*), und so unterscheidet er sachlich in der Trinität Gott als Vater, den Menschen als Sohn und den Engel als heiligen Geist (*Deus pater, homo filius et angelus spiritus sanctus*, fol. 85 a de Trinit. err.). Denn, sagt Servet, da es Gott gefiel (*placuit Deo*), den Geist einzugiessen (*infundi*) während Feuer wie Zungen gesehen und heftiges Tönen gehört wurde, hat er, um uns eine grössere Gewissheit zu verschaffen über diesen seinen göttlichen Gnadenwillen (*de hac divina dispositione*, fol. 109 a.), sich des Dienstes der Engel bedient; und darum muss der Geist der Wahrheit, der heilige Geist, Engel genannt werden (*angelus*

¹⁾ Quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum: Augustin de Trinitate III, 4, 5 und 9.

²⁾ Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo (fol. 154 a.)

dicendus est spiritus veritatis et spiritus sanctus, fol. 60 a.), weil der Gnadenwille Gottes, sich geistig mitzuteilen, untrennbar verbunden ist mit dem Dienst der Engel (propter inseparabilem ab angelorum ministerio spiritus Dei dispositionem, fol. 86 a.).

Zum Schluss¹⁾ constatiert Thomas, im Verfolg von Jesaj. 48, 16: dass auch der Sohn gesandt wurde vom heiligen Geist, und zwar nicht bloss nach seiner Menschheit, sondern geradeso nach seiner Gottheit; denn der Sohn wird gesandt von sich und vom heiligen Geist (mittitur a se et a Spiritu sancto) und der heilige Geist wird gesandt von sich und vom Sohne (mittitur a se et a filio). Doch immer ist es die gesamte Trinität, die da sendet²⁾. Servet fand es nur consequent, dass, wenn man einmal die scholastische Trinität angenommen habe, man auf solche Dinge verfalle.³⁾ Als er später aus der Bibel ersehen, wie Moses gesandt wird von Gott und gesandt wird Johannes der Täufer und die Propheten, und in welchem Sinne auch der Mensch Jesus der Gesandte Gottes sei⁴⁾ und Gottes Gesandter der heilige Geist, da wies er auf den grossen Misbrauch hin (magnus abusus) zu sagen, jenes zweite oder dritte Ding werde gesandt, da es ja doch Gottes Natur selber sei (cum sit ipsamet Dei natura, de Trinit. err. f. 17 a). Andererseits war auch hier wieder nicht zu verkennen die Tendenz des Aquinaten, alle drei Personen Gott dem Herrn unterzuordnen und so die Einheit zu retten. Denn, sagt der Aquinat, der da sendet, hat Autorität über den, der gesandt wird.⁵⁾

¹⁾ qu. 43, Art. 8, f. 154 a. — Diese Stelle des Thomas hatte Servet de trinit. err. vergessen. Später verwertet er sie.

²⁾ tota Trinitas mittit personam missam (l. l.)

³⁾ objecta semper intellectui nostro imminenti quadam trium rerum confusione (fol. 21 a de Trinit. err.)

⁴⁾ ut tibi persuaderem hominem esse missum.

⁵⁾ fol. 154 a: mittens habet auctoritatem respectu missi.

Cap. IX.

Trinitarisches Ergebnis.

Des Thomas Aquinas Abhandlung über die Trinität endete, wie sie angefangen, mit Zweifeln, Ungewissheiten, Möglichkeiten und Cirkelschlüssen. Servet hatte das Gefühl, dass der Trinitätslehre der Abschluss fehlte. Er durchwühlte die folgenden Blätter. Jedes neue Hauptstück schien Entfaltung zu bringen, die ganze Theologie des englischen Doktors trinitarisch bestimmt. „Von der Schöpfung. Ausgang der Geschöpfe von Gott. Erste Ursache aller Wesen.¹⁾ Art des Ausflusses der Dinge (de modo emanationis rerum aus dem ersten Ursprung.“ Und so fort. Handelte es sich um Trinität? Jedem sichtbare Ding, sagt Thomas, ist eine Wirkung, welche von der Trinität ausgeht und welche daher die ganze Trinität in sich abspiegelt (effectus demonstrans totam Trinitatem, qu. 43. Art. 7. f. 154a, cf. 161 b).

Neue Emanationen: erste Materie von Gott nicht geschaffen, qu. 44. Art. 2. f. 155a). Urbild der Schöpfung (causa exemplaris) etwas für sich ausser Gott (aliquid praeter Deum, qu. 44. Art. 3. f. 155b). Gesamtheit der Geschöpfe immer vorhanden (qu. 46. Art. 1. f. 162a sq.). Seitdem der Platoniker eingewilligt, eine Idee aus der andern zu leiten (Ideam ex Idea derivare) und die zweite Sache, sagt Servet, als Tochter der ersten Sache anzuerkennen (probare quod secunda illa res sit filia primae, fol. 26a de Trinit. error.), seitdem traten fast in jedem Hauptstück der englischen Summa neue Platonische Gebilde auf.²⁾ Mögen sie sich so viel Götter von Natur bilden, als ihnen beliebt³⁾, spottet der Aragonier, tief empört. Hören sie doch auf nichts als auf ihre frivole

¹⁾ de processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa (qu. 44).

²⁾ valde frivolum est et quid Platonicum sapit f. 27a.

³⁾ fingant quotcunque sibi velint per naturam deos f. 15b.

Phantasie (*imaginatio*). Wie jene (die Neuplatoniker) immer neue Dinge geboren werden lassen bald aus dem Lächeln, bald aus den Thränen der Aeonen: so stellt bei diesen (den Altplatonikern) das erste Ding sich selber vor und erzeugt damit ein zweites Ding; die beiden lieben sich untereinander und hauchen damit ein drittes Ding. Wo in aller Welt, ich beschwöre Dich, rief Servet, hast Du diese Mährchen (*portenta*) in der heiligen Schrift gelesen? Und um uns noch zu überbieten, fügen wir das Entsetzlichste (*hoc terribillissimum*) hinzu, dass jene unter sich so grundverschiedenen drei Dinge ein und dasselbe Ding seien (fol. 27a de Trinit. err.) So wird die Welt mit Ungeheuern bevölkert (*trinitariorum sophistarum monstra*)¹⁾ und Tag für Tag (in dies) neue Aeonen ersonnen, welche hervorgebracht, erzeugt, geboren werden und geschehen (*fiunt*) und das wunderbar auftauchende vierte Wahnbild (*simulachrum*) soll dann durchaus einfach sein (*simplicissimum*), so dass, unbeschadet all jener Missgeburten (*deformatibus*) in seinem Leibe, jene beiden producirten Dinge mit dem andern zeugenden, nicht gezeugtem Dinge eine einzige müssige Natur ausmachen (*unam ociosam naturam*), die weder gezeugt ist noch zeugt, weder gehaucht ist noch haucht (fol. 41a). So wird, in der schon an sich schwierigen Untersuchung über die göttliche dreifache Einigkeit, durch die sophistischen Dreigötterer (*trinitarii sophistae*, fol. 44b) der leichteren Frage immer eine grössere zugefügt (*quaestioni minori quaestionem majorem adjicientes*, f. 38a), bis alles in äusserste Finsterniss getaucht (*tanta tenebrarum nostri saeculi confusione*, f. 44b) und, wie heute am Tage liegt, zu unentwirrbaren Knoten zusammengeschürzt ist. Gewohnheit (f. 39a) und die Tradition der Wörter (*traditionis suae fermentum*) verleitet uns, die Wirrbilder des eigenen Hirnes (*ipsam cerebri confusionem*, f. 36a) für ein genügendes Object des Glaubens anzusehen (f. 33b).

¹⁾ f. 44b — *Portenta quae peperit Trinitatis concertatio* f. 38a.

Die scholastische Trinitätslehre war für Michael den frommen Spanier, ein Sturz aus dem Himmel seiner kirchlichen Orthodoxie. Die Scholastiker hatten das nicht gewollt. Die Trinitätslehre galt insbesondere dem Grafen von Aquino das alleinige Subject aller gläubigen Wissenschaft. Und Michael Servet galt sie als das Fundament des gesamten Christenglaubens, von dem alle Erkenntnis Gottes und Christi abhängt.¹⁾ Wie der Apokalyptiker an den Engel des Herrn, so war der vierzehnjährige, streng kirchengläubige Spanier aus aragonischem, altchristlichen Edelstamm an den englischen Doctor herangetreten. Von ihm, wenn von irgend einem, erwartete er die tiefsten Aufschlüsse bei Erforschung der heiligen Geheimnisse der göttlichen Dreiheit (in scrutandis divinae Triadis sanctae arcanis.) Der Graf von Aquino sollte ihm das Zauberwort sagen, das Spaniens nationale Aufgabe gegen Mauren und Juden erfüllte: Das Wort, das ohne Waffengeräusch die Geister unter den Gehorsam Christi gefangen nähme (sermo ille, qui sine strepitu armorum mentes ducit captivas, fol. 78 de Trinit. err.) Der Aquinat sollte ihn einweihen in die himmlischen Geheimnisse, die Zweifel des Lombarden lösen, Christo die Welt erobern helfen (mundum subiciet.) Alles das erhoffte vom Aquinaten der unruhige, immer Grosses wälzende spanische Geist²⁾. Thomas Aquin wurde Schöpfer des Servetianismus. Der Lombarde hatte mit seinen Sentenzen im Gemüt des Spaniers die ersten Zweifel geweckt. Duns Scotus hat sie mächtig geschürt, und Occam und Holcot und d'Ailly und Johann Majoris. Alle Scholastiker sind, jeder auf seine Weise, Servet's Lehrmeister geworden im Antitrini-

¹⁾ Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum, a quo et Dei et Christi cognitio pendet, ipse dijudica; et an sit expresse notatus, ex scripturarum lectionibus dignoscitur (de Trin. err. f. 32 a).

²⁾ Inquietus est et semper magna moliens Hispanorum animus (Servet im Ptolemaeus: Hispaniae cum Gallia coll.)

tarismus. Aber während Michael den Andern fast nur die Zerstörung seines Kindheits-Glaubens verdankt und einige Klärung seiner Begriffe und hier und da eine neue Anregung zum Bibellesen¹⁾, so gab der Aquinat dem Spanier auch positiven Stoff genug, den er verwerten konnte bei der Construction seines biblischen Systems. Darum ist der englische Doctor unter allen Scholastikern auch der einzige, den Servet wiederlas, nachdem er eine Bibel gefunden.²⁾ Und als alles sich zu vereinigen schien, in Servet den Antitrinitarismus zu beseitigen und sein Denken umzumodeln zurück zu den Formen der katholischen Orthodoxie,³⁾ da tritt der Geist des Aquinaten wie zürnend vor des Spaniers Seele. Und die jahrelang anhaltende Neubeschäftigung mit dem englischen Meister, deren Frucht die spanische Übersetzung war, führte das Lebensschiff des mutigen Forschers, wenn auch von einem neuen Ufer⁴⁾ aus, entschiedener wie je in die antitrinitarische Strömung zurück.

Thomas Aquin hatte es übernommen, den spanischen Adopten in alle Tiefen der Gottheit einzuweihen. Und das Mittel, das ideale Gemüt des jungen Navarresen dauernd zu fesseln, waren des grossen Aquinaten Grundprincipien: die absolute Einfachheit Gottes, die absolute Schriftgemässheit der Gotteslehre und der Platonismus. Um seines Platonismus willen hatte der Aquinat trotz Einfachheits- und Bibelprincip an der kirchlichen Trinitätslehre festhalten können. Um des consequenten durchgeführten Platonismus willen⁵⁾ wurde Servet ihr erklärtester Feind.

(Buch II: Christologie, wird folgen.)

¹⁾ Besonders dem Pierre d'Ailly.

²⁾ Über die Bibelfindung und ihre Folgen. S. Hilgenfeld, Zeitschrift, 1875, I.

³⁾ Näheres in „Servet's Lehrsystem.“

⁴⁾ Servet wurde selber Platoniker.

⁵⁾ Die quellenmässige Darstellung des Servetianischen Denkens in seinen fünf Lehrphasen. S. im Lehrsystem. Gütersloh, 1876—1878, T. I, II, III.

- 3) In Rumänien: zu Bukarest, Pilescht, Fokschani, Trko Hopna (?), Roman, Bakau, Jassy, Botuschan, Galatz, Braila und Tuldscha.
- 4) In Österreich: Suczawa, Gômor (?), Lemberg.
- 5) In England: London, Manchester.
- 6) In Frankreich: Paris, Marseille.
- 7) In Amerika: New-York.
- 8) Im Mittelmeergebiet: Kreta, Cypren.

Die nahe liegende Vergleichung mit älteren, vielfach abweichenden Angaben unterlasse ich absichtlich, da letztere häufig unzuverlässig sind. Zudem sind die Übersichten des Kalender äusserst knapp gehalten. Nach älteren Angaben werden auch in der Türkei Bischöfe und Suffragane unterschieden; im Kalender erscheinen sämtliche Bistümer hierarchisch vollkommen gleichgestellt, und es ist z. B. nicht zu erkennen, welche Bischöfe wirkliche Diöcesen verwalten, und welche einfache Klosteräbte sind. Ich habe deshalb möglichst ohne Commentar nur das Material zusammengestellt.

IX.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's. Buch II. Christologie.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der
französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung von XXXV, 2. 3. 4).

Cap. X. Möglichkeit der göttlichen Fleischwerdung.

Nicht die Trinität allein schied Christen von Juden und Mauren. Ebenso wesentlich die Lehre von

Christo. War die Schöpfungslehre des Aquinaten die weitere Entfaltung der Trinitätslehre, so die Lehre von der Fleischwerdung Probe auf die trinitarischen Exempel. Der in Palästina vor tausend Jahren und darüber erschienene Christus ist den Scholastikern niemand anders als die fleischgewordene zweite Person der Trinität, richtiger „eingefleischte“ Trinität. Denn alle Werke der Trinität nach aussen sind gemeinsam. Die ewige Gottheit ist in Bethlehem Jude, David's Sohn, Zimmermanns Zögling geworden. Kann man nun das Wesen nicht verstehen ohne seine Offenbarung, so die Personen-Trinität nicht ohne die Fleischwerdung.

Was man sieht, hört, betastet, ist bekannter als die unsichtbare Welt. Darum begann Servet, als er Christum aus der Bibel kennen gelernt hatte, mit dem was jedem, der das Evangelium liest, zuerst entgegentritt, mit dem Menschen Jesus,¹⁾ der Thür alles Glaubens, auch des trinitarischen.²⁾ Die Meister der Dialektik, die Scholastiker, vermochten die Trinitätslehre nicht zu behandeln, ohne Vorgriffe in die Lehre von der Fleischwerdung. Die von der zweiten Person der Gottheit angenommene Menschheit hatte ja, streng wissenschaftlich, kein Recht auf eine besondere Behandlung. War sie doch ein Ding ohne Namen;³⁾ ihre Person jenseits, in der trinitarischen Gottheit selbst; ohne „viertes Ding“⁴⁾ die Trinität unvollständig. — Die erste Gottesschau hatte Michael fast

¹⁾ In scrutandis divinae Triadis sanctis arcanis ab homine exordiendum eo duxi caet. (de Trinit. err. f. 2a).

²⁾ A notioribus inchoabo, ab iis quae cordato cuique sint manifesta et omnibus publice praedicata, ut haec nostra via facile principium habeat. Ipse homo Jesus est ostium (Restit. Christian p. 5).

³⁾ et sic remanebit humanitas sine nomine (de trin. err. f. 41a).

⁴⁾ quantum simulachrum nennt es Servet, auch quarta res, quarta persona (Restitut. chr. p. 39, al. s.).

das Leben gekostet.¹⁾ Dennoch, und sollten alle Blitze auf ihn niederschlagen, er musste auch den zweiten Schleier heben. Vielleicht stand hinter diesem der Arzt für sein todwundes Herz?

Es ist kein Beweis vorhanden, dass Servet schon in der Periode seines Lebens, als sein junges Denken noch flüssig war, jene so vielfach untergetheilten Fragen der Aquinatischen Christologie²⁾ durchstudirt habe. Urtheile, die er vor Herausgabe der Summa (bei Frellon 1539) gefällt, lassen darauf schliessen, dass ihm bis dahin die einschlagenden Lösungen des Thomas fremd geblieben oder bald entfallen waren. Was aber dort die eigentliche Fleischwerdung des Worts betrifft, das sah er sofort als trinitarisch wichtig an, schon weil jüdische und maurische Gegner nichts so schnell zu verspotten pflegten, als die „Einfleischung“ (incarnatio) Gottes.

Gleich die erste Frage im dritten Teil der englischen Summa hatte daher für Servet ein lebhaftes Missions-Interesse. War es Gottes würdig, Fleisch zu werden?“³⁾ Videtur quod non. Alles Fleisch ist zusammengesetzt, Gott durchaus einfach (simplicissimus); bis zur geschichtlichen Fleischwerdung durch alle Ewigkeiten ohne Fleisch; und doch immerdar vollkommen. Fleisch ist materiell, Gott durchaus geistig. Gott an Grösse alles überragend wird eingeschränkt in den kleinsten Raum. Ein kleiner Menschenleib soll den umschliessen können, welchen das ganze Weltall nicht umfasst (l. I. fol. 1 b)? Thomas' Antwort schafft eine neue Trinität. Das ist, sagt Thomas eines jeden Dinges würdig,⁴⁾ was ihm nach der Art seiner eigenen Natur zu-

¹⁾ Sein ingemisco, contremisco, perhorresco, viscera concutiuntur, non possum non flere u. dgl. tönt aus seiner scholastischen Zeit noch in die des Bibelstudiums nach.

²⁾ Summa P. III. qu. I—XXXXIX, fol. 1—186 a ed. Antw. 1612.

³⁾ P. III. qu. 1, fol. 1 a sq.: De convenientia incarnationis.

⁴⁾ unicuique rei conveniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriae naturae (fol. 2 a).

kommt. Nun liegt es in der Natur der göttlichen Güte, dass sie sich Anderen mittheilt. Daher wird die Art des höchsten Guten sein, dass es sich auf die höchste Weise der Creatur mittheilt.¹⁾ Und das geschieht dadurch, dass aus dreien eins wird, will sagen, aus Wort, Seele und Fleisch Eine Person.²⁾ Richtig aufgefasst, fährt Thomas fort, geht bei der Fleischwerdung keine Veränderung in dem ewig unwandelbaren Gott vor, sondern die Veränderung trifft die Creatur, indem Gott sich mit ihr auf neue Weise vereinigt, oder vielmehr indem er sie mit sich vereinigt.³⁾ Und da die Creatur ihrer Art nach veränderlich ist, so geziemt es sich für sie wohl, dass während sie vorher nicht in Person mit Gott vereinigt war, sie es nachher ist.⁴⁾ Denn nicht das erfordert die christliche Lehre, dass Gott dem menschlichen Fleisch so eingegossen (*infusus*) sei, dass er die Sorge das All zu leiten, sei es verlassen, sei es verloren, sei es an dieses gewissermassen eingeschrumpfte Leibchen übertragen habe (*vel ad illud corpusculum quasi contractum transtulerit*). Vielmehr geziemte es der unendlichen Erhabenheit der Güte Gottes, dass sie zum Heil der Menschen jenes menschliche Fleisch mit sich vereint (*ut sibi eam uniret* f. 2a).

Servet rechnete seinem Aquinatischen Freunde die Schaffung einer neuen parallelen Trinität nicht an: So erfreut war er über die christologische Entdeckung. Das unlösbar scheinende Problem hatte sich umgekehrt und

¹⁾ Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet (l. l.).

²⁾ naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne (l. l.).

³⁾ novo modo se creaturae univit vel potius eam sibi (l. l.).

⁴⁾ Est autem conveniens, ut creatura non semper eodem modo se habeat, et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset: ita convenienter cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum et fuit unita.

dabei ganz von selbst gelöst. Nicht handelte es sich mehr um die Fleischwerdung Gottes, sondern um die Gottwerdung des Fleisches. Nicht dadurch kommt die Gottmenschheit zu Stande, dass der unwandelbare riesige Gott sich auf Jahrzehnte in ein minimum zusammenzieht, sondern dass er den winzigen Menschen vergottet, den Zwerg zu sich erhebt. In Gott ist keine Veränderung, sondern im Menschen (non est mutatio in Deo, sed in homine, de Trinit. error. f. 12a). Würdig ist fortan das Lamm, das geschlachtet wurde, geachtet worden, zu empfangen die Gottheit (accipere divinitatem). Uns allen wird das Vorrecht geschenkt, dass wir Gottes Söhne heissen: in wie viel weiterem Sinne (latius) wird es Christi Vorrecht sein, nicht bloss Gottes Sohn zu heissen, sondern auch zu heissen und zu sein unser Gott (dicatur et sit Deus noster fol. 11 b l. l.). Denn der Sohn und unser geheiligter Geist sind Mitgenossen der Substanz des Vaters (consortes substantiae patris), Glieder, Pfänder und Werkzeuge Gottes (membra, pignora et instrumenta, fol. 29 a l. l. f. 31 a al. d.).

War es nun aber notwendig zur Erlösung der Menschheit, dass das Wort Fleisch werde? fragt Thomas (quaest. I. Art. 2 f. 2b). Videtur quod non. Das gepredigte Gotteswort heiligt schon. Reue genügt zur Vergebung. Je höher Gott über den Menschen stände, um so ehrfurchtsvoller würde er angebetet. Diesen Einwürfen hält Thomas Joh. 3, 16 entgegen, und antwortet: Insofern war die Fleischwerdung Gottes allerdings nicht notwendig, als Gott durch seine allmächtige Kraft die menschliche Natur auf viele andere Weisen erlösen konnte.¹⁾

Servet schien dieser Gedanke so durchaus entsprechend der Freiheit des allmächtigen Gottes,

¹⁾ Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare (fol. 3a).

dass er später, wo er, mit der Bibel bekannt, statt der zwei metaphysischen Realitäten, zwei heilsgeschichtliche Offenbarungsweisen in Gott annahm, die Lehre des Aquinaten weiter bildete und von den äusseren auf jene inneren in Gott angelegte Offenbarungsweisen übertrug. Denn, sagt Servet, wenn die Welt eine andere gewesen wäre, so würde wohl weder von Wort noch von Geist Gottes Erwähnung geschehen sein:¹⁾ sondern Gott hätte auf neue Art sich mit seinen Geschöpfen unterreden können²⁾. Denn dass eine Offenbarung durch das Wort in Gott angelegt ist, hat seinen Grund in der Anordnung des Heils für diese gerade so geartete Welt³⁾. Und wenn Gott andere Welten geschaffen hätte, so hätte er statt der Rede, des Geistes und der Vernunft, wie wir sie haben, andere von den unsern ganz verschiedene Anlagen bei den neuen Geschöpfen bilden, und je nach ihren Bedürfnissen zur Offenbarung an diese Geschöpfe andere Dispositionen treffen können⁴⁾. Und dann würden, fügt er 1531, über den Thomas noch einen zweiten Schritt hinausgehend, hinzu, die Philosophen jenes Weltalters behaupten, dass jene Dispositionen drei unterschiedene Dinge seien; und so würde jede Welt in ihrer Sonder-Trinität besondere Dinge an Gottes Statt anbeten⁵⁾, und einige würden eine Dreiheit haben, andere eine Vierheit, wenn etwa Gott sich vier Dispositionen bediente, und auf diese Weise würden

¹⁾ forte nec de sermone, nec de spiritu fuisset mentio (De Trinit. error. fol. 80 a).

²⁾ Sed potuisset Deus novis dispositionibus uti.

³⁾ Nam haec verbi dispositio est mundi oeconomia.

⁴⁾ Et si Deus alios mundos creasset, potuisset loco sermonis, spiritus et rationis nostrae novas creaturas cum aliis potentiis a nostris penitus diversis formare, et secundum earum exigentias in seipsos dispositionibus uti (l. l.).

⁵⁾ Et tunc dixissent illius saeculi philosophi, quod illae dispositiones essent res distinctae, et sic quilibet mundus in sua nova Trinitate novas res pro Deo coleret (l. l.).

je nach der Zahl der Welten auch Deine Götter, Juda! vervielfältigt werden¹⁾).

„Alle möglichen Erlösungsweisen, sagt Aquinas, haben Gott vor Augen gestanden: aber keine war angemessener, unser Elend zu heilen²⁾. Niemandem glaubt der Mensch leichter als dem Menschen; nichts erfüllt ihn mit so seliger Hoffnung, als wenn er einen Menschen in Gottes Gesellschaft aufgenommen sieht; durch nichts als durch diese erhebende Gnade wird die dankbare Gegenliebe des Menschen so heiss entzündet; durch nichts war die Nachfolge so leicht, als wenn wir einem Menschen zu folgen hatten; auch wurde durch einen solchen Menschen unser Ziel uns am besten vor Augen gestellt, das doch nichts anderes ist als unsere volle Teilnahme an der Gottheit³⁾. Eine wie **erhabene Stellung** die menschliche Natur einnimmt unter den Geschöpfen, das hat Gott uns nicht besser zeigen können, als darin, dass Er selber den Menschen in einem wahrhaftigen Menschen erschien⁴⁾. Und doch mahnt andererseits nichts so sehr zur Demut, als die Herablassung, kraft deren Gott das arme Menschengeschlecht zu sich aufzieht“ (l. l.). Diese Sätze Augustin's und Thomas' des Aquinaten waren Servet' so in's tiefste Herz gesprochen, dass sein Mund davon überfließt. Gott kann dem Menschen, sagt Servet, der Gottheit Fülle mitteilen (*homini deitatis plenitudinem communicare*) und

¹⁾ Et aliqui haberent trinitatem, alii quaternitatem, si Deus aliquando quatuor dispositionibus uteretur, et isto modo pro numero mundorum multiplicarentur Dii tui Juda (l. l.) — cf. Dialog. fol. 5 b.

²⁾ sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse (l. l.).

³⁾ ad plenam participationem divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae (f. 3 b).

⁴⁾ Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit (l. l.).

ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. In Christo wohnet die mannichfaltige Gottheitsfülle (*multiplex deitatis plenitudo*) und die unerforschlichen Gottesschätze (*impervestigabiles divitiae ejus* fol. 11b *De Trinit. error.*). Wenn aber Gott dem Menschen etwas giebt, so ist das kein Schaden für Gott, sondern eine Erhöhung für den Menschen (*non est detrimentum Dei, sed exaltatio hominis*, fol. 12a l. l.). Einige freilich kommen sich selber so herrlich vor (*magnifici*), dass sie den Menschen nicht würdigen von ihrer Höhe angeblickt zu werden. Ein verworfenes und lächerliches Ding (*rem abjectam et ridiculam*) dünkt es ihnen den Menschen einen Sohn Gottes zu nennen. Aber giebt es wohl etwas erhabneres (*sed quid aliud sublimius est?* fol. 37b l. l.). Während Du, was Mensch ist, verachtest, nenne ich den Menschen (Gott und Schöpfer aller Dinge¹). Denn wenn man glaubt, dass Gott irgendwo innewohne, wo anders soll er denn wohnen, als in dem Menschen? Im Menschen wahrlich ist jene Fülle ganz und grösser, als sie jemals eingesehen hat die Welt²).

Es fragt sich nun, ob Gott Fleisch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte? Dafür spricht mancherlei. Einmal ziemt es der Allmacht der göttlichen Kraft, dass sie ihre Werke vollende, und sich durch irgend eine unendliche Wirkung offenbare³). Nun aber kann kein blosses Geschöpf eine unendliche Wirkung genannt werden. Im Werk der Fleischwerdung Gottes allein offenbart sich solch eine unendliche

¹) *Hominem videris per contemptum vocare: ego autem Deum et creatorem omnium esse dico* (*Dialog. de Trinit. fol. 9b — f. 12a al.*).

²) *Est profecto in homine plenitudo illa omnis et major quam unquam intellexit mundus* (fol. 6b *Dialog. I.*).

³) *Ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum* (qu. I. Art. 3 fol. 4b).

Wirkung¹⁾, durch welche die Dinge, die unendlich weit von einander abstanden (in infinitum distantia), verbunden werden, wie das geschieht, indem der Mensch Gott wird (quod homo esset Deus). Ferner ist durch die Sünde die Menschennatur nicht fähiger geworden²⁾, Gnade aufzunehmen, als zuvor. Nun aber ist nach dem Sündenfall der Mensch fähig, das höchste Mass der Gnade aufzunehmen, das in dem Einssein mit Gott besteht³⁾. Wer wird also glauben, dass Gott dem Menschen, wenn er nicht gesündigt hätte, eine Gnade entzogen haben sollte, deren er doch fähig war?⁴⁾. Dieser Gedanke, dass der Mensch als solcher durchaus fähig ist, Gott in sich zu fassen (homo capacissimus Dei), ja von Urbeginn darauf angewiesen ist, war Servet äusserst wichtig (cf. Restitutio Christianismi). Dazu kommt, sagt Thomas, dass Christus Röm. 1, 4 (nach der Vulgata) bezeichnet wird als zum Sohne Gottes prädestinirt in der Kraft. Nun aber ist Gottes Gnadenwahl ewig. Daher ist der Mensch Christus schon vor dem Sündenfalle zum Sohne Gottes vorherbestimmt⁵⁾. Diesen und anderen Gründen setzt Thomas 1 Tim. 1, 15 und Luc. 19, 10 entgegen und antwortet, dass man über diesen Punkt verschieden denken könne (aliqui circa hoc diversimode opinantur, f. 5a). Man muss zugestehen, dass Gottes Macht keine Schranke hat, und er sehr wohl hätte Fleisch werden können ohne den Sündenfall

¹⁾ In solo autem opere incarnationis videtur praecipue manifestari infinitus effectus divinae potentiae (l. l.).

²⁾ Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiae (l. l.).

³⁾ post peccatum capax est gratiae unionis, quae est maxima gratia (l. l.).

⁴⁾ nec Deus subtraxisset humanae naturae bonum, cujus capax erat (l. l.).

⁵⁾ ergo etiam ante peccatum necessarium erat filium Dei incarnari (l. l.).

des Menschen¹⁾. Allein da die h. Schrift davon nie etwas meldet, vielmehr die Fleischwerdung immer nur auf die Erlösung des Sünders zurückführt, so neigt auch Thomas dieser Auffassung zu. „Der Mensch hatte Gott verlassen und sich dem Fleische zugeneigt: nun wird Gott Fleisch, damit im Fleische ihn der Mensch wiederfinden kann²⁾. Das Fleisch hatte ihn verblendet, das Fleisch sollte ihn wieder heilen³⁾.

Nun aber scheint es, dass die Vereinigung Gottes und des Menschen in dem Fleisch gewordenen Gotteswort erst dann eine vollkommene ist, wenn das Fleisch gewordene Wort nur eine einzige, gottmenschliche Natur hat⁴⁾. Denn wie die vernünftige Seele und das Fleisch nur Einen Menschen ausmacht und die Eine menschliche Natur begründet, so müsste auch, scheint es, Gott und der Mensch nur Einen Christus ausmachen (ita Deus et homo unus est Christus, l. l.) und Eine gottmenschliche Natur (ergo unio facta est in natura, l. l.). Auch sagen die Kirchenväter eben so wohl, die göttliche Natur sei „eingefleischt“, als die menschliche Natur sei „vergottet“: ein Zeichen, scheint es, dass beide Male nur aus verschiedenen Gesichtspunkten, von der Einen gottmenschlichen Natur die Rede ist⁵⁾. Dem stellt nun Thomas die Be-

¹⁾ quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim peccato non existente incarnari (l. l.) — alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit: quod falsum est (l. l.).

²⁾ quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit, ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet (l. l.).

³⁾ Caro te obcaecaverat, caro te sanat (l. l.). Auch Servet nannte den Menschen Jesus gern caro in diesem Sinn: und zieht hier das Abendmahl heran.

⁴⁾ Videtur quod unio verbi incarnati sit facta in una natura (quaest. II, art. 1, fol. 7a).

⁵⁾ Duarum naturarum una non denominatur ex altera nisi aliquo modo invicem transmutentur: sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur (l. l.).

stimmungen des Chalcedonensischen Concils entgegen, wonach bekanntlich zwei Naturen, unvermischt und ungetrennt im Sohne Gottes vereinigt, angenommen werden müssen, und antwortet, man müsse sich hier klar machen, was man unter „Natur“ verstehe?“

„Natur kommt von nasci, geboren werden, und bedeutet zunächst alles Lebendige, das da geboren wird, sich regt und wächst¹⁾. Von da wird das Wort übertragen auf das Lebensprincip, das Princip des Wachstums und der inneren Bewegung. So bedeutet Natur zuletzt das Wesen, nach welchem etwas das ist, was es ist“²⁾.

Servet liess sich das nicht zweimal sagen. Bei seinem hervorragenden Sprachsinn war es ihm, sobald er die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes einmal in Erfahrung gebracht, nicht möglich, das betreffende Wort jemals sinnwidrig zu brauchen. Wie er Person, seitdem er den Aquinaten gelesen, in den Bibelstellen je und je von „Angesicht, äussere Erscheinung eines Menschen“;³⁾ in den lateinischen Schriftstellern der guten Zeit immer aber als „Sprachwerkzeug, Maske, Rolle“ nahm:⁴⁾ gerade-so brauchte Servet, seitdem er den Aquinaten gelesen, das Wort Natur immer nur von dem, was da wächst und wie es gerade nach seiner Art gewachsen war. Da nun Gott nicht wächst⁵⁾, sondern von Anfang vollkommen ist und unwandelbar durch alle Zeiten sich gleich bleibt,

¹⁾ Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura (qu. II, Art. 1, f. 7 a).

²⁾ natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei (l. 1.).

³⁾ Et hoc est quod distinctae personae dicuntur, i. e. multiformes deitatis aspectus, diversae facies et species (fol. 29 a de Trin. error.; fol. 36 b) al. saep.

⁴⁾ Sehr häufig de Trinit. errorib. S. oben.

⁵⁾ Imo adhuc male sapit, natura Dei; quam nescimus in jus vocare, scripturaeque limites transgredimur (De Trin. error fol. 92 b).

so erklärt Servet: „Kein verständiger Mensch kann von Gott die Bezeichnung Natur brauchen. Denn Gott steht ausserhalb alles Wachstums.¹⁾ Als aber Gott die Welt schaffen wollte, da hat er in sich ein Urbild und Untergrund der Dinge dieser Welt geschaffen, dem die Dinge gleichen sollten, und so entstand in Gott jenes Wort und Licht, das die Ursache der gesamten Natur wurde²⁾. Darum hat auch, streng genommen, das Wort Gottes, so fern es bei Gott ist, keine Natur, weil es in Gott vollkommen ist und nicht erst wird und wächst;³⁾ sobald aber das Wort Fleisch wird, hat es Natur, nämlich die Natur des wachsenden Menschen. Und in meinem Sinne, ist die ganze Natur und Essenz Gottes in Christo concentrirt; während jene nur einen Theil des Menschen Christus als göttlicher Natur gelten lassen wollen.⁴⁾

Cap. XI.

Wirklichkeit der Fleischwerdung.

Man muss sodann, sagt Thomas, achten auf die verschiedenen möglichen Arten der Vereinigung zweier Dinge. Es kann eine Vereinigung stattfinden zwischen zwei unversehrten Dingen, die in sich vollkommen

¹⁾ Nulla humana ratio Deo tribuere potest aliquod substantiae aut naturae nomen: est enim ipse extra omnem substantiam et naturam (Dialog. I de trinit. fol. 5 b).

²⁾ sed mundum creaturus, ad instar rerum hujus mundi, substantiam in se ipso creavit, quae erat Verbum et lux et causa universae naturae.

³⁾ quaerunt a me, an duas naturas in Christo hypostatice unitas ponam? Sed quantum in hac re nomine Verbi pro natura delirent, apparebit infra. (De Trinit. error. II fol. 55 a).

⁴⁾ dico, quod tota Dei natura et essentia est in Christo, licet ipsi unam in eo portionem pro natura Dei esse velint (l. l.). – Christo soli a natura est deitas insita corporaliter et spiritualiter (Restitut. p. 22).

bleiben¹⁾ und zwar entweder ohne jede Ordnung²⁾ wie beim Haufen Steine; oder nach einer bestimmten Ordnung und Gestalt³⁾. wie beim Hause. Ersteres wäre eine blinde Confusion, letzteres eine todte Zusammenfügung. Aus beiden Arten von Vereinigung erwächst keine Natur. Es ist keine organische, einheitliche, sondern nur eine zufällige, äussere, künstlich gemachte Vereinigung⁴⁾, wie sie bei der Vereinigung zwischen Gott und Mensch nicht denkbar ist. Eine zweite Art der Vereinigung ist die von vollkommenen Dingen, die aber versehrt und verändert werden⁵⁾, wie z. B. aus den Elementen ein Gemisch wird. Doch das ist auch in unserem Falle nicht möglich. Denn einmal kann sich Gott nicht verändern, da er weder sterblich werden kann⁶⁾ und Mensch werden, noch auch geboren⁷⁾ werden kann, indem er den Menschen zu Gott macht.⁸⁾ Ferner ist das neue Gemisch stets mit keinem seiner Bestandteile derselben Art: wie z. B. das Fleisch verschieden ist der Art nach von allen seinen Elementen.⁹⁾ Und so würde Christus weder derselben

¹⁾ ex duobus integris perfectis remanentibus (l. l.).

²⁾ per modum confusionis quae scil. est sine ordine (l. l.).

³⁾ per modum commassationis, quae scil. est cum ordine (l. l.).

⁴⁾ compositio vel ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis (fol. 7b). — Ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid (l. l.). — Forma talium non est natura, sed magis ars: sicut forma domus (l. l.).

⁵⁾ alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis: sicut ex elementis fit mixtum (ll.).

⁶⁾ Servet: Restitutio p. 199: Praestigiosa est mors illius invisibilis rei. — Und schon De Trinit. error. fol. 12a: Pronomine demonstrante invisibilem Deum, perhorresco concedere: hoc est mortuum c.

⁷⁾ Servet sagt: passio carnis est nasci.

⁸⁾ natura divina est omnino immutabilis: unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis (l. l.).

⁹⁾ id quod est conmixtum nulli miscibilium est idem specie (l. l.).

Natur mit dem Vater noch auch derselben Natur mit der Mutter¹⁾ sein. Endlich kann man aus dem, was sehr weit von einander absteht, keine Mischung zu Stande bringen,²⁾ sondern die Art des einen wird aufgelöst. So das Wasser, wenn du es in den Wein giessest. Und da die göttliche Natur unendlich ist, die menschliche endlich, so würde die göttliche Natur allein übrig bleiben³⁾. Servet merkte wohl, dass in dieser Absorption des Menschen durch die Gottheit die grösste Gefahr der Kirchenlehre lag. „Eine dritte Art der Vereinigung, sagt Thomas, ist die zwischen Dingen, die nicht vermischt noch verändert werden, aber einzeln unvollkommen⁴⁾ sind, wie z. B. aus Seel und Leib der Mensch wird, und aus den verschiedenen Gliedern Ein Leib. Auch dies gilt von der Fleischwerdung des Wortes nicht. Denn Mensch und Gott sind jeder in seiner Art vollkommen.⁵⁾ Überdies kann Gott und Mensch zusammen nicht eine solche Einheit ausmachen, wie das Ganze mit seinen Teilen:⁶⁾ denn die göttliche Natur ist unkörperlich. Endlich verändert das hinzugefügte Neue die Art (*differentia addita variat speciem*, l. l.), so dass ein solcher Christus weder göttlicher noch menschlicher Natur wäre.

Ist nun die Einigung des Fleisch gewordenen Wortes

¹⁾ Et sic Christus non esset ejusdem naturae cum patre nec cum matre (l. l.).

²⁾ ex his quae plurimum distant, non potest fieri commistio (l. l.).

³⁾ remanebit sola natura divina (l. l.).

⁴⁾ Tertio modo fit aliquid ex aliquibus permistis vel permutatis, sed imperfectis (l. l.).

⁵⁾ utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scil. et humana (l. l.). Ein sehr wichtiger Grundsatz, den Servet in der *Restitutio* verwertet.

⁶⁾ divina natura et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum (l. l.).

eine persönliche?¹⁾ Dagegen scheint zu sprechen, dass es zur Natur des Menschen gehört, eine Person für sich zu haben.²⁾ Christus ist nun nichts weniger als die übrigen Menschen. Also muss er um so mehr eine besondere menschliche Person haben.³⁾ Allein das Concil von Chalcedon bestimmt, dass Christus nicht zwei Personen habe,⁴⁾ sondern zwei Naturen vereinigt zu Einer Person. Und in der That, alles was einer Person innewohnt, sei es dass es zu ihrer Natur gehört oder nicht, ist mit ihr persönlich eins.⁵⁾ Wenn also die menschliche Natur mit dem Worte Gottes nicht persönlich eins ist, so ist sie mit ihm garnicht eins⁶⁾: was gegen die Grundlehre des christlichen Glaubens verstiesse. So wenig also ist es etwas geringeres, dass Christi Person mit der Person des Wortes eins ist und sich deckt, dass auch in uns die Person so lange nicht vollkommen ist, als sie sich nicht mit der Person des Wortes Gottes erfüllt.⁷⁾ Wegen dieser Personen-Einigung mit Gott steht Christus so hoch über den nur menschlich persönlichen Wesen, als der Mensch wegen seiner Persönlichkeit sich über das

¹⁾ Quaest. II, art. 2.

²⁾ *personalitas ad dignitatem (naturae humanae) pertinet* (fol. 7 b Servet De Trin. err.).

³⁾ Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo (fol. 8 a Servet: de Trin. err.).

⁴⁾ Si enim homo est persona, quarta est persona (Servet: Restitut. p. 39).

⁵⁾ Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona (f. 8 b).

⁶⁾ si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur (l. l.).

⁷⁾ Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona verbi (fol. 9 a).
Ähnlich Servet: Restitutio p. 268.

Thier erhebt.¹⁾ Es ist also für Christum nicht ein Schaden, sondern ein Gewinn dass er keine besondere menschliche Person hat.²⁾ — Diese Argumentation des Aquinaten regte in Servet eine lange Reihe tiefgehender christologischer Betrachtungen an, die ihn bis zu seinem Tode beschäftigt haben, und die noch heute die biblischen Theologen beschäftigen.³⁾ Der Spanier ahnte schon, dass in der Personen-Frage der Cardinalpunkt zu finden sei, um den sich die gesamte Christologie, gerade wie die Trinitätslehre, dreht. Hätte Servet weiter nichts erreicht, als dass er auf Grund der Bibel die Person bildende Thätigkeit Gottes bei **allen** Menschen (Restit. christian. p. 270. 499. 552. 634sq.) neben der Unpersönlichkeit des Wortes Gottes festhaltend⁴⁾, dem Menschen Jesus die ihm zukommende menschliche Persönlichkeit zurückgab, die Kirche wäre ihm ewig Dank schuldig.

Durch die nur göttliche Persönlichkeit Christi scheint die menschliche beeinträchtigt. Oder wird, fragt Thomas, auch in Christus wie in jedem andern Menschen aus der Einheit von Leib und Seele die menschliche Person constituirt⁵⁾, also neben der göttlichen noch eine andre

¹⁾ Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali (l. l.)

²⁾ consequens est quod non habeat personalitatem propriam (fol. 9 b).

³⁾ Servet ist der erste, der dem Menschen Christus die ihm zukommende menschliche Persönlichkeit zu wahren unternahm. S. Lehrsystem Gütersloh 1876—1878.

⁴⁾ verbum illud non jam suam per se facit personam, sed simul cum carne (p. 266 Restit. christ.) - Nihil praeter hominem natum aut genitum scriptura meminit (fol. 7 b De Trin. error. 2 a. 7 a al. saep.).

⁵⁾ Ex unione animae et corporis in nobis causatur persona (quaest. II. art. 5. fol. 11 b).

menschliche Person; oder findet eine Vereinigung von Leib und Seele in Christo gar nicht statt¹⁾? Thomas antwortet, auch in Christo sei Leib und Seele vereint, aber nicht durch die menschliche Person, sondern nur Leib und Seele untereinander²⁾, um ihre höhere Einheit zu finden in der göttlichen Person. Doch folgt daraus nicht etwa, dass in Christo Leib und Seele weniger fest zusammenhalten³⁾: Denn die Verbindung mit etwas Edlerem benimmt nicht Kraft noch Würde, sondern vermehrt sie;⁴⁾ gerade wie in den Tieren die sensitive Seele die Art ausmacht, weil sie als die höchste Bildung angesehen wird; nicht aber im Menschen, ob sie gleich im Menschen kräftiger und edler ist:⁵⁾ und zwar weil da noch eine edlere Verbindung hinzukommt, nämlich die einer vernünftigen Seele⁶⁾. So hat denn Eutyches unrecht wie Nestorius und ist die Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo keine wesentliche noch natürliche, aber auch keine bloss zufällige, sondern eine subsistirende, hypostatische oder persönliche⁷⁾.

Michael Servet wollte, weil die Bibel davon schweigt, in seiner ersten Lehrphase von der hypostatischen

¹⁾ Ergo in Christo non fuit unio animae et corporis (I. I.)

²⁾ Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori (I. I.)

³⁾ Nec propter hoc sequitur, quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo, quam in nobis (I. I.)

⁴⁾ quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget (I. I.)

⁵⁾ sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior (I. I.)

⁶⁾ et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scil. animae rationalis (I. I.)

⁷⁾ Fides autem catholica medium inter praedictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque secundum accidens: sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim (Quaest. II. art. 6. fol. 13 a.)

Vereinigung nichts wissen. Christus ist ihm da eins mit Gott aus Gnaden vermöge seiner Vereinigung im Geiste durch den geheiligten Willen.¹⁾ In seiner letzten spekulativen Lehrphase hingegen setzt Servet das die Person Constituirende bei jedem Gotteskinde in Gott²⁾, näher in Gottes Wort:³⁾ und in diesem Sinne auch bei Christo.

Dabei darf man, sagt Thomas, nie vergessen, dass ein **jedwedes Verhältniss** zwischen Gott und dem Geschöpfe real vorhanden ist in dem Geschöpf, durch dessen Veränderung erst jenes Verhältniss entsteht, **nicht aber real vorhanden ist in Gott**, sondern nur unserer Auffassung nach: Denn es entsteht nicht durch irgend eine Veränderung in Gott.⁴⁾ So ist auch die Fleischwerdung des Wortes nichts Reales in Gott, sondern nur etwas Rationelles: in der menschlichen Natur hingegen, die ein gewisses Geschöpf ist, ist jene Einigung etwas Reales;⁵⁾ und da sie nicht immer und ewig bestanden hat, sondern ihren Anfang nahm in der Zeit (*incipit esse ex tempore*), so muss man sagen, dass diese Einigung etwas Geschaffnes ist (*unio est aliquid creatum*).“ — Servet forschte danach in der Bibel. Nichts als der Mensch hiess dort

¹⁾ S. Lehrsystem, Gütersloh. Bd. I.

²⁾ *ad hujus novi hominis imaginem internus noster homo ex Deo et homine in una substantia constat. Restit. Christ. p. 268. 274. 499. 548 al.*

³⁾ *Est internus noster homo de spiritu sancto per evangelii praedicationem vere genitus. Rest. Chr. 471 al.*

⁴⁾ *omnis relatio, quae consideratur inter Deum et creaturam realiter quidem est in creatura, (per cujus mutationem talis relatio innascitur), non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei (quaest. II. art. 7 fol. 14 a).*

⁵⁾ *Sic ergo dicendum est, quod haec unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est (l. l.)*

erzeugt oder geboren.¹⁾ Nie fand er einen andern Gottessohn als den Menschen dort erwähnt. Darum behauptete Servet (1530 in seiner Correspondenz mit Oecolampad), der Sohn Gottes habe nicht existirt vor der Fleischwerdung (*filium Dei non fuisse ante incarnationem*),²⁾ da geboren=werden nur dem Fleische zukomme (*solius carnis est nasci* l. l. S. 391). Der Sohn habe einen Anfang genommen (*filius incipit*). Nicht gebe es, wenn man es streng nehmen wolle, einen solchen Gott, zweite göttliche Person oder Gottessohn, der oder die Mensch werden sollte oder geworden wäre, sondern es gäbe einen Menschen, der Gott und Gottessohn werden sollte, und der es auch geworden ist.³⁾ Ein Geheimnis gab es im Ratschluss Gottes (*sacramentum*), das auf den Menschen Jesus tendirte. Aber das hatte in Gott nur Idealität, nicht aber weltgeschichtliche Realität. Die Sache selber kam erst, als der Mensch Jesus an's Licht der Welt trat. Darum beschwor Servet den Oecolampad, er möchte doch nicht aus der geheimnisvollen innergöttlichen Einrichtung eine Realität machen⁴⁾ und vor der Fleischwerdung bei Gott einen Sohn suchen. Auch macht Servet sich kein Gewissen daraus, mit den älteren Kirchenvätern Jesum in Anschluss an Col. 1, 15 ein Geschöpf (*et ipse creatura esse notatur* f. 51 b De Trinit. err. cf. 52 b al. s.) und geschaffen zu nennen. Späterhin freilich, nachdem er in der Bibel weiter geforscht, auch den Aquinas von neuem gründlich durchstudirt und in spanischer Übersetzung herausgegeben hat, da fasst er

¹⁾ *nullam aliam naturam, nihil praeter hominem natum aut genitum scriptura meminit* (fol. 7 b de Trinit. error.).

²⁾ z. B. bei Mosheim. Anderw. Vers. S. 390.

³⁾ l. l. 391. — *Non fateris igitur, quod filius Dei futurus erat homo: sed homo futurus filius Dei*, schreibt ihm Oecolampad.

⁴⁾ *Obsecras, ne de Sacramento rem faciam. Ego vero vicissim oro, ne tu de re sacramentum solum facias*, schreibt ihm Oecolampad l. l. S. 391.

die Sohnschaft als die Erzeugung aus der göttlichen Substanz, ¹⁾ versetzt die Zeugung Christi, der Idee nach, in die Ewigkeit selbst (Restit. Christ. p. 250 sqq.), leugnet dass Christus nur Geschöpf sei (Restit. Christ. 272) und nennt ihn Schöpfer. Doch hält er daran fest, dass im eigentlich **realen** Sinne nur der Mensch Sohn Gottes sei ²⁾ und dass durch die Fleischwerdung das Wort sich nicht geändert habe (incarnatione non est mutatum verbum: Restit. Chr. p. 590). Der Anklang an den Aquinaten ist unverkennbar.

Ist es nun aber gleichbedeutend, ob man sagt: Gott vereinigte sich mit der menschlichen Natur oder Gott nahm die menschliche Natur an? ³⁾ Die Vereinigung bezeichnet das neu entstandene Verhältnis selbst, die Annahme bezeichnet bald die Handlung, wonach man sagt, dass jemand etwas annimmt; bald das Leiden, wonach man sagt, dass etwas angenommen wird. ⁴⁾ Die Annahme bezeichnet etwas, das erst wird; die Einigung etwas das schon geschehen ist ⁵⁾. Die Annahme bezeichnet den Ausgangspunkt und den Zielpunkt, die Vereinigung ⁶⁾ nicht. Letztere stellt beide Teile gleich, erstere stellt sie einander gegenüber. Der Unterschied ist also nach Thomas viel mehr ein logischer als ein sachlicher. ⁷⁾ Denn

¹⁾ nec potest quis dici filius Dei, nisi ex substantiali Dei semine generationem habeat (Restit. chr. p. 499. 253) al s.

²⁾ In homine Christo est vera filiatio, hominibus communicata (Restit. chr. 582).

³⁾ Utrum unio verbi incarnati sit idem quod assumptio (quaest. II. art. 8 fol. 14 b).

⁴⁾ unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem vel passionem (fol. 15 a).

⁵⁾ assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse (l. l.)

⁶⁾ assumptio determinat terminum a quo et ad quem: dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio: unio autem nihil horum determinat (l. l.)

⁷⁾ divina natura dicitur unita et non assumpta (fol. 15 b.)

von der göttlichen Natur kann man wohl sagen, sie ist mit der menschlichen vereinigt, aber nicht sie ist von ihr angenommen.¹⁾ Die Person des Vaters vereinigte die menschliche Natur mit dem Sohne, nicht aber mit sich selbst. Darum heisst sie sich vereinigend, nicht aber annehmend, gleichsam wie an sich nehmend.²⁾ Die Person des Sohnes hingegen, welche die menschliche Natur an sich selber genommen, heisst ebensowohl vereinigend, als annehmend.³⁾ Gleich in seiner ersten Schrift⁴⁾ kämpft Servet gegen diejenigen an, welche den Satz aufstellen, „Gott habe menschliche Natur angenommen“, freilich nicht ohne sich darüber zu erlustigen, dass es von Gott dem Sohne richtig sein soll und vom Vater falsch: da doch die äusseren Werke der Trinität ungeteilt seien.⁵⁾

Indess scheint doch die Vereinigung der zwei Naturen in der Person Christi keinesweges eine so innige zu sein, wie manche andere vorhandene Vereinigung. Ist es doch keine einfache Einheit, wie z. B. die Zahl „eins“. Auch sind die zu vereinigenden Wesen von einander unendlich weit entfernt (*Distant enim in infinitum l. l.*) Ferner ist die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen eine Vereinigung in der Person und zugleich in der

¹⁾ *assumptio differt ratione, et ab unione et ab incarnatione seu humanatione (fol. 16 a).*

²⁾ *Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi: et ideo dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens (fol. 15 b).*

³⁾ *Persona autem filii, quae sibi humanam naturam univit, est uniens et assumens (l. l.)*

⁴⁾ *De Trinit. errorib. fol. 40 b sq. — Unde tot Cenophoniae, quod sola secunda persona sustentet, personet, assumat in unitatem suppositi, terminet dependentiam, praecipue cum illas personas sic conglutinent, ut indivisim agant. Dicunt enim quod opera trinitatis ad extra sunt indivisa. — cf. Restitut. p. 38. 45. al.*

⁵⁾ *Utrum unio duarum naturarum in Christo sit maxima unum (quaest. II. Art. 9 fol. 16 a).*

Natur. Jene aber ist nur eine Vereinigung in der Person. Dem setzt Thomas entgegen den Ausspruch Augustin's: der Mensch ist mit dem Sohne Gottes noch mehr eins, als Gott der Sohn mit Gott dem Vater¹⁾. Also ist die Einigung bei der Fleischwerdung des Wortes noch grösser, als die grösste aller Einigungen, die Einheit des göttlichen Wesens.²⁾ Thomas antwortet: man muss bei der Fleischwerdung unterscheiden, was verbunden wird und worin es verbunden wird? In Betreff des ersteren ist diese Einigung die grösste nicht. In Betreff dessen aber, worin die Verbindung sich vollzieht, giebt es keine grössere Einigung als diese. Denn der Mensch Christus und der Sohn Gottes sind ein und dasselbe Subject; der Sohn Gottes und der Vater sind zwar auch eins, aber doch nicht ein und dasselbe Subject³⁾.

Wenn nun die Vereinigung der zwei Naturen in Christo etwas nicht vorgefundenes, sondern etwas geschaffenes ist, so fragt sich, ist es ein Werk der Gnade?⁴⁾ Es scheint dem nicht so zu sein, weil ja Christus sonst nicht auf andere Weise Gott hiesse, als andere heilige Menschen.⁵⁾ Dennoch sagt der h. Augustin, dass ein jeder Mensch von Anfang seines Glaubens an ein Christ werden soll durch dieselbe Gnade,

¹⁾ homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre (quaest. II. Art. 9. f. 16 a).

²⁾ ergo major est unio incarnationis, quam unitas divinae essentiae (I. 1.)

³⁾ ipse homo quantum ad aliquid, est in filio magis, quam filius in patre, inquantum scil. idem supponitur in hoc, quod dico homo, prout sumitur pro Christo et in hoc quod dico Filius Dei; non autem est idem suppositum patris et filii (I. 1. fol. 17 a).

⁴⁾ Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam (quaest. II. Art. 10 fol. 17 a).

⁵⁾ Quilibet sanctus Deo unitur per gratiam; si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur, quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii sancti homines (I. 1.)

durch welche dieser Mensch von seinem Lebens-Anfang an der Christ geworden ist¹⁾. Dieser Satz Augustin's von der Christo zu Theil gewordenen Gnade ist Servet unvergesslich geblieben,²⁾ und hat in der Restitutio Servets eine vollständige Theorie der Wiedergeburt als einer ethisch-substantiellen gottmenschlichen Neuschöpfung herbeigeführt. — Thomas Aquin geht hier nicht auf die ethischen Tiefen des augustinischen Ausspruchs ein, sondern benutzt ihn nur zu seinen logischen Unterscheidungen. „Die menschliche Natur, sagt Thomas, wird auf zwei Weisen zu Gott erhoben, einmal durch die Wirksamkeit, vermöge welcher die Heiligen Gott erkennen und lieben: und sodann durch das persönliche Sein.³⁾ Letztere Weise kommt Christo allein zu, in dem die menschliche Natur dazu erhoben worden ist, dass sie die Person des Sohnes Gottes wurde.⁴⁾ Versteht man unter Gnade den göttlichen Willen, der den Menschen huldvoll und Gott angenehm macht, so ist die Vereinigung in der Fleischwerdung des Wortes ein Werk der Gnade, gerade wie die Vereinigung der Heiligen mit Gott durch die Erkenntnis und die Liebe.⁵⁾ Versteht man aber unter Gnade eine Gnaden g a b e Gottes,

¹⁾ ea gratia fiat ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus (l. l.)

²⁾ Declarat ibi Christus se Deum (Joh. 10. 35) non natura, sed specie, non per naturam, sed per gratiam (fol. 12 b. De Trinit. erroribus cf. Rest. 16 sq.). Ex privilegio igitur si datum est, ut sit Deus, quia pater eum sanctificat; per gratiam unctus est, exaltatus, quia(!) se humiliavit. Per naturam solum patrem dici Deum, satis indicat scriptura, dicens, Deus et Christus, Christus et Deus (fol. 12 b).

³⁾ Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter, uno modo per operationem, qua scil. sancti cognoscunt et amant Deum: alio modo per esse personale (fol. 17 a).

⁴⁾ qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit persona filii Dei (l. l.).

⁵⁾ unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem (fol. 17 a).

so kann man die Thatsache selber, dass die menschliche Natur mit der göttlichen Person vereint ist, eine Gnadengabe nennen, insofern dies ohne ein Verdienst, das vorangegangen wäre, geschehen ist.¹⁾ Kann doch weder der Mensch Christus diese Vereinigung sich verdient haben, da sie schon da war, als der Mensch Jesus anfang.²⁾ Noch kann diese Vereinigung irgend ein anderer Mensch verdient haben:³⁾ weil die Gnade das Verdienst ausschliesst, die Fleischwerdung aber das Princip aller Gnade ist⁴⁾ und die Erneuerung des Menschengeschlechts erst möglich macht und herbeiführt.⁵⁾ Andererseits ist die Gnade der Vereinigung mit Gott dem Menschen Christus insofern eine natürliche, als sie ihm zu Teil ward von seiner Geburt an,⁶⁾ so dass er nie eine Sünde begehen konnte“.

Wenn man diesen scholastischen Untergrund der Servetianischen Christologie sich vergegenwärtigt und das biblisch constatirte tägliche Wachsen Jesu an Gnade bei Gott hinzunimmt, dabei der eigenen Erklärung Christi sich erinnert, die seien Gottes Söhne, zu denen das Wort Gottes geschieht und die Gott geheiligt hat, und endlich die ganze Reihe von johanneischen und paulinischen Schriftstellen überschaut, in denen Wunder, Herrlichkeit, Thron, Herrschaft, Lohn und Gottheit bezeichnet wird als Christo geschenkt und gegeben: dann wird man wohl verstehen können,

¹⁾ potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum (l. l.).

²⁾ quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit filius Dei (quaest. II. Art. 11 fol. 18 a).

³⁾ sed neque etiam opera alterius cujuscunque hominis poterunt esse meritoria hujus unionis ex condigno (l. l.).

⁴⁾ incarnatio est principium gratiae (l. l.).

⁵⁾ incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae (l. l.).

⁶⁾ In humanae naturae susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis (quaest. II. Art. 12 fol. 18 a).

wie Servet im ersten Buch von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre mit grösster Unbefangenheit schreiben konnte (De Trinit. error. fol. 12 b), Joh. 10 „erkläre Christus, dass er Gott sei nicht von Natur, sondern von Gestalt; nicht Kraft der Natur, sondern Kraft der Gnade“: ein Ausspruch, den jeder im Aquinas für gut orthodox gehalten hätte, den aber Servet's gesamte Gegnerschaft nicht müde wurde, als die Quelle aller seiner Gotteslästerungen zu schelten. Jedenfalls bleibt Servet durchaus in dem Tenor des aquinatischen Denkens, wenn er den Satz durchgreifen lässt: „Dass Gott dem Menschen etwas giebt, das ist kein Schaden Gottes, sondern eine Erhöhung des Menschen (quod Deus homini aliquid det, hoc non est detrimentum Dei, sed exaltatio hominis): ist keine Veränderung in Gott, sondern im Menschen (nec est mutatio in Deo, sed in homine, De Trinit. err. f. 12 a). Gott kann dem Menschen die ganze Fülle der Gottheit mitteilen¹⁾ und ihm geben einen Namen der über alle Namen ist. Und in Christo ist die verschiedenartigste Fülle der Gottheit (multiplex Deitatis plenitudo) und die andern unerforschlichen Reichtümer Gottes (aliaeque impervestigabiles divitiae ejus). Das alles sind aber Eigenschaften, die Gott dem Menschen mitteilt. Der Mensch seinerseits kann Gott keine neuen Eigenschaften mitteilen.“²⁾ Solche Auslassungen seines Schülers hätte Thomas von Aquino nur gebilligt, wie gleich die folgende Frage zeigt.

(Fortsetzung folgt.)

¹⁾ Grosso modo dicamus, Deum posse homini deitatis plenitudinem communicare (l. l. f. 11 b).

²⁾ Sed homo Deo nullum praedicatum de novo dat (l. l.)

X.

P. Sulpicius P. f. Quirinius.

Von

A. Hilgenfeld.

Über den Quirinius, in dessen Statthalterschaft von Syrien Lucas 2, 2 die Geburt Jesu setzt, ist in dieser Zeitschrift wiederholt verhandelt worden, zuletzt von meinem älteren Sohne, jetzt in Dortmund, Rudolf Hilgenfeld (1880. I, S. 98—114), welcher Theodor Mommsen's scharfsinnige und gelehrte Ausführung de P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino (Res gestae. divi Augusti, 1865, p. 121—129) achtungsvoll geprüft hat, aber von einer früheren Statthalterschaft des Quirinius in Syrien 751. 752 u. c. (3—2 ante aeram Dionys.) vor der unzweifelhaften seit 759 u. c. (6 aer. Dion.) auch durch diesen berühmten Forscher nicht überzeugt werden konnte. Inzwischen hat Mommsen seine Ansicht noch einmal vorgetragen in der zweiten Auflage der Res gestae (1883, p. 161—182) und Zustimmung gefunden bei E. Schürer¹⁾, welcher meines Sohnes Abhandlung kurz abfertigt, W. Liebenam²⁾ u. A. Sollte es sich wirklich so verhalten, so würde zwar jene bekannte theologische Apologetik, welche einen noch vor dem Tode des Herodes M. im März oder April 750 u. c. (4 a. a. D.) unter dem syrischen Statthalter Quirinius in Judäa vorgenommenen Census, ja einen allgemeinen Census des römischen Reiches zu dieser Zeit verteidigt, keineswegs gerechtfertigt. Aber die Annahme einer früheren Statthalterschaft des Quirinius über

¹⁾ Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, T. I. 1891, S. 260—262.

²⁾ In den lehrreichen Forschungen zur Verwaltungsgeschichte des römischen Kaiserreichs, 1. Band. Die Beamten der römischen Provinzen von Augustus bis Diocletian, 1888. S. 364—368.

leest!] οὐδὲ περὶ σαρκικοῦ σπέρματος, ἀλλὰ περὶ βασιλείας
 θεοπροποῦς· βασιλεύσει γὰρ φησὶν ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ
 εἰς τοὺς αἰῶνας.

Οὐδενὸς δὲ τὸ βασιλεύειν αἰωνίως, ἢ μόνου τοῦ δεσπότου
 Χριστοῦ. Τὸ οὖν Δώσει τὸν θρόνον τῇ ἐνσάρκῳ πρέπον
 οἰκονομίᾳ — οὐ γὰρ τὴν ἐπουράνιον λαμβάνει βασιλείαν, ἣν
 εἶχεν, ἀλλ' αὐτὴν ἀνακτᾶται τὴν βασιλείαν τὴν ἐπὶ τῶν δαι-
 μόνων ἀρπασθεῖσαν ἀπὸ τοῦ οἴκου Δαβὶδ — οὔτε οἶν τῇ
 λέξει μάχεται, οὔτε τῷ πράγματι κατὰ τοὺς δυσσεβεῖς τὸ
 πρὸς μὲν τὸν Ἰωσήφ λεγόμενον, ὅτι σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ
 κατὰ τὸν Ματθαῖον ¹⁾, πρὸς δὲ τὴν Μαρίαν, ὅτι δώσει αὐτῷ
 τὸν θρόνον Δαβὶδ. Εἰ μὲν γὰρ ἔστιν ἐναντίον τὸ βασιλεῦσαι
 θεοπροποῦς τῷ ἔξ ἁμαρτιῶν δύνασθαι σῶσαι λαοὺς, τῶν ἀτό-
 των οὐδὲν τὰ εἰκότα λέγοντι τῷ δι' ἐναντίας παραχωρεῖν. Εἰ
 δὲ ἀρέπει τῷ βασιλεῦσαι θεοπροποῦς τὸ ἀπαλλάξαι πλημμελη-
 μάτων — οὐ γὰρ ἦν ἑτέρον τὰ εἰς τοὺς θείους ἀφείναι νό-
 μους ἡμαρτημένα, πλην ὅτι Θεοῦ — πῶς οὐκ ἂν συμβαῖεν
 ἀλλήλους τὰ γεγραμμένα, τὸ τῷ βασιλεῦσαι φημι καὶ τὸ ἀ[φεί-
 ναι δ — — —] νόμων ὀλιγοσύναντας.

Ἄλλως τε σοφὸν εἶναι τί φημι τὸ τῷ μὲν Ἰωσήφ τὸν
 ἄγγελον εἰπεῖν, ὅτι σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ, ἅτε διὰ καὶ διὰ
 νόμον καὶ προφητῶν τὴν ἐπηγγελμένην τῷ Ἰσραὴλ λύτρωσιν
 προμεμαθηκότι, τῇ δὲ παρθένῳ προσθεῖναι τι χρηστόν καὶ
 ἡδὺ καὶ ὅπερ ἦν εἰκὸς ἥσιν αὐτὴν μανθάνουσαν, ὅτι τὸ ἔξ
 αὐτῆς τεχθησόμενον διηνεκῇ βασιλείαν στεφανωθήσεται.

Ἐπεταὶ οὖν τῷ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ τὸ τῆς βασιλείας
 αὔχημα· βεβασίλευκε γὰρ καὶ σέσωκε τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Βασιλεύει δὲ καὶ εἰς δεῦρο καὶ σώζει. Τοῦτο δὲ δι' οὐδὲν
 ἑτερον εἶρηται τῷ Γαβριὴλ, ἢ ἵνα τὴν παρθένον ἀνανηγήσῃ
 τῶν προφητῶν, καὶ μάθῃ σαφῶς, ὅτι ὁ ἔξ αὐτῆς τεχθησό-
 μενος οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ ἐπ' ἐκείνων προφητευθεὶς ἐκ
 σπέρματος ἐλεύσεσθαι τοῦ Δαβὶδ.

Adnotatio. Ultima hujus textûs graeci pars (Βασι-
 λεύει . . . Δαβίδ), si codici nostro fides habenda, non est

¹⁾ Matth. 1, 21.

~~Origenis, sed Σενήρου h. e. Severi nescio cujus. Deinde autem (post verbum Δαβίδ) codex sic pergit: Τὸ δὲ Πῶς ἔσται τοῦτο; οὐχ ὡς ἄπιστος ἢ ἀντιλέγουσα λέγει, ἀλλ' ὡς σοφῇ, τὸν τρόπον ἐπιζητοῦσα τοῦ πράγματος τοῦ λεγομένου. Ἐπεὶ γὰρ περὶ τόκου ἀκήκοεν, πολυπραγμονεῖ τὴν αἰτίαν. Ὅθεν οὐδὲ ἐπιτιμᾶται, ἀλλὰ διδάσκεται τὸ παράδο[ξον] linea infima desideratur!] κτλ. Qui locus utrum ejusdem Severi, an forte Origenis sit, dubius adhuc haesito. Arbitrium penes lectorem esto!~~

IX.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's. Buch II. Christologie.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der
französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung von XXXVI, 2.)

Cap. XII.

Die Fleischwerdung des Wortes von der
Seite Gottes.

Thomas von Aquino betrachtet zunächst die Einigung von Seiten der annehmenden göttlichen Person¹⁾. Ziemt es, so fragt er sich, der göttlichen Person, die geschaffene Natur anzunehmen²⁾, da die göttliche Person doch schon an und für sich vollkommen ist? Thomas ant-

¹⁾ De modo unionis ex parte personae assumptis (quaest. III).

²⁾ Art. 1: Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam (fol. 18 b).

wortet: Nicht Gott wird etwas hinzugefügt, sondern dem Menschen. Darum ist es nicht Gott, sondern der Mensch, der dadurch vervollkommenet wird¹⁾.

Die folgenden Artikel versenken sich wieder in grammatisch dialektische Schwierigkeiten. Da wird untersucht, in welchem Sinne es gut-christlich und rechtgläubig sei, zu sagen, die göttliche Natur nimmt die menschliche Natur an (Art. 2), selbst wenn man von den der göttlichen Natur anhaftenden persönlichen Eigentümlichkeiten abstrahirt, Art. 3²⁾; inwiefern die Annahme der menschlichen Natur von einer göttlichen Person allein ausgesagt werden könne, Art. 4³⁾; in welchem Sinne jede der göttlichen Personen die menschliche Natur annehmen könnte, Art. 5⁴⁾; inwiefern mehrere, nämlich alle drei göttlichen Personen eine einzige menschliche Natur annehmen können? Art. 6⁵⁾.

Servet bedauerte solche Ungeheuerlichkeiten. Auf den Gipfel aber schien ihm die Narrheit des Aquinaten zu gelangen bei der Frage, ob ein und dieselbe göttliche Person zwei menschliche Naturen annehmen könne?, Art. 7⁶⁾. Thomas bejaht sie. Denn

¹⁾ non additur aliquid Deo: sed illud quod divinum est, apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur (fol. 19 a).

²⁾ Sicut positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas: ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus remanebit in consideratione nostra, natura divina, ut subsistens et ut persona (fol. 21 b).

³⁾ Tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae filii (fol. 22 a).

⁴⁾ Filiatio temporalis non constituit personam ipsius. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum (fol. 23 b).

⁵⁾ Sicut verum est dicere, quod tres personae sunt unus Deus, propter unam divinam naturam: sic verum esset dicere, quod essent unus homo, propter unam naturam humanam (fol. 24 a).

⁶⁾ Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas (art. 7).

alles, was der Vater kann, das kann auch der Sohn. Nachdem aber der Sohn Fleisch geworden ist, kann der Vater eine andere menschliche Natur annehmen, die von der verschieden ist, welche der Sohn angenommen hat!¹⁾ Denn durch die Fleischwerdung des Sohnes ist das Vermögen des Vaters oder des Sohnes in nichts vermindert²⁾. Daher ist der Sohn im Stande nach seiner Fleischwerdung noch eine andere menschliche Natur anzunehmen neben der, die er schon angenommen hat! Und das folgt sowohl wenn man die göttliche Person ansieht nach ihrer Kraft, welche das Princip der Einigung, als wenn man sie ansieht nach ihrer Persönlichkeit, die das Ziel der Einigung ist³⁾. Denn wenn man von einer Gattung ein Exemplar hervorbringen kann, aber kein zweites mehr, so wäre das Vermögen auf eins beschränkt⁴⁾. Das Vermögen aber der göttlichen Person ist ohne Grenzen, und kann nicht auf ein bestimmtes Geschöpf beschränkt werden⁵⁾. Sonst wäre ja die Persönlichkeit der göttlichen Natur durch eine einzige menschliche Natur so umfasst, dass keine andere zu ihrer Persönlichkeit hinzugenommen werden

¹⁾ quicquid potest pater, potest filius: sed pater post incarnationem filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea, quam filius assumpsit (fol. 24 b).

²⁾ in nullo enim per incarnationem filii est diminuta potentia patris vel filii (l. l.).

³⁾ Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere, quod persona divina praeter naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere (l. l.).

⁴⁾ illud quod potest in unum et non in amplius habet potentiam limitatam ad unum (fol. 24 b).

⁵⁾ potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum (l. l.)

könnte¹⁾. Das ist aber unmöglich, da das Ungeschaffene von dem Geschaffenen nicht umfasst werden kann²⁾. Hält man nun daran fest, dass der Sohn Gottes nach-einander oder zugleich in zwei verschiedenen menschlichen Naturen Fleisch werden kann, so hat es keine Schwierigkeit ein und dasselbe Subject für zwei Naturen derselben Art zuzugeben³⁾. Denn in dem Geheimnis der Fleischwerdung hindert eine Menge von Naturen keinesweges die Einheit des Subjects⁴⁾. Und diese in der Einheit des Subjekts zusammengeschlossenen zwei oder mehrere Menschennaturen wären dann doch nicht zwei oder mehrere Menschen, sondern Ein Mensch⁵⁾, gerade wie viele Menschen ein Volk sind⁶⁾. Die Naturen, welche die göttliche Person annimmt, verhalten sich zu ihr etwa wie zwei Kleider⁷⁾, die ein Mensch anzieht, ohne dass er dadurch zu mehreren Bekleideten wird⁸⁾. Allein bei zwei menschlichen Naturen scheint eine völlige Einigung untereinander nicht möglich zu sein⁹⁾. Denn es ist notwendig, dass die Seele der einen mit dem Leibe der andern vereinigt

¹⁾ *Videretur enim ex hoc sequi, quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non posset: quod est impossibile (l. l.).*

²⁾ *Non enim increatum a creato comprehendi potest (l. l.).*

³⁾ *Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei (fol. 24 b).*

⁴⁾ *in mysterio incarnationis unio formae et materiae, i. e. animae et corporis, non constituit novum suppositum (l. l.).*

⁵⁾ *si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo (l. l.).*

⁶⁾ *plures homines dicuntur unus populus (l. l.).*

⁷⁾ *natura assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti (l. l.).*

⁸⁾ *homo qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis (l. l.).*

⁹⁾ *duae humanae naturae non possunt totaliter sibi invicem uniri (l. l.).*

sei, und dass auch zwei Leiber zugleich seien; ¹⁾ was eine Confusion der Naturen herbeiführen würde. Dem gegenüber behauptet Thomas, dass eine völlige Vereinigung der zwei menschlichen Naturen in allen ihren Teilen ja keineswegs geboten sei ²⁾, da das eigentlich die Person constituirende, der Sohn Gottes, nicht die Menschheit ist, sondern die Gottheit ³⁾, und die göttliche Natur sich völlig mit der von ihr angenommenen menschlichen Natur vereinigt ⁴⁾.

Michael Servet, der Sohn des freien Aragonien, war nicht so befangen wie der Aquinat. Er sagt sich, dass ein Mensch, der keine menschliche Person hat, sondern nur eine göttliche, entweder nur ein menschenartiges Scheinwesen oder aber ein arianisches Zwischenwesen sei. Doch stiess er sich noch viel mehr an der diesem Satze vorangehenden Darlegung. Also wenn die zweite Person der Gottheit sich ganz beliebig einen Menschen annehmen konnte oder zwei, so konnte sie z. B. auch noch die Maria annehmen. Dann würden also die Sophisten zugeben, Christus ist Maria, Christus gebär den Sohn Gottes, Christus ist seine eigene Mutter (De Trinit. error. fol. 41a) Oder wenn das Wort eine andere Frau angenommen hätte ⁵⁾, dann würden sie das Wort selber den Sohn Gottes genannt haben, das Weib aber die Tochter des Menschen (filiam hominis): was klar und deutlich zwei Sohnschaften beweist. Der Sohn Gottes selber würde dann ein Weib sein, ein Mannweib, ein männliches Weib (androgy nos, masculo-foemineus, Restitut. p. 43). Oh über die dummen Tiere (O pecora stolidissima.)“

¹⁾ quia oportet quod anima unius esset unita corpori alterius et quod etiam duo corpora essent simul (l. l.)

²⁾ Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, i. e. omnes partes unius omnibus partibus alterius (fol. 25 a).

³⁾ filius Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas (l. l.).

⁴⁾ quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, i. e. secundum omnes partes ejus (l. l.)

⁵⁾ Siverbum assumpsisset foeminam (Restit. p. 43).

„Nach dem Vorhergehenden sagt der Graf von Aquin, scheint es nun aber um nichts passender, dass gerade der Sohn Gottes Fleisch werde als etwa, dass es der Vater werde oder der heilige Geist.¹⁾ Ja wäre der Vater Fleisch geworden, so hätte Arius seinen Irrtum vielleicht vermieden²⁾. Denn niemand wäre auf den Gedanken gekommen, dass der Vater geringer sei als der Sohn. Jetzt aber, wo des Sohnes Person Fleisch geworden ist, werden viele dadurch in der wahren Gotteserkenntnis gehemmt, indem sie das, was von dem Sohne nach seiner menschlichen Natur gilt, auf die Person des Sohnes Gottes selbst beziehen³⁾. Auch würde, scheint es, die Erlösung als Neuschöpfung der menschlichen Natur, dem Vater, der doch der Schöpfer ist, besser geziemt haben.“ — Dem hält Thomas entgegen, dass für keine göttliche Person die Fleischwerdung so angemessen war, als für Gott den Sohn⁴⁾. Denn das Wort Gottes, als ewige Vorstellung Gottes von sich selbst, ist zugleich das Urbild der gesamten Schöpfung⁵⁾. Und wie nun für die Teilnahme an dieser Ähnlichkeit die Geschöpfe in ihren eigentümlichen Arten eingerichtet worden sind, so war es angemessen, dass durch eine Einigung des Wortes mit dem Geschöpf, die nicht eine blosse Teilnahme, sondern eine persönliche Einheit wäre, das Geschöpf ordentlicherweise zur ewigen und unwandelbaren Vollkommenheit wiederhergestellt

¹⁾ videtur quod non fuerit magis conveniens, filium Dei incarnari, quam Patrem vel Spiritum sanctum (quaest. III Art. 8 fol. 25 a).

²⁾ Magis vero videtur fuisse conveniens, quod persona patris incarnaretur, quam persona filii (l. l.)

³⁾ ex hoc quod persona filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam filii personam (fol. 25 a). Der Mensch Christus ist ja, nach scholastischer Fassung, unpersönlich.

⁴⁾ convenientissimum fuit personam filii incarnari (l. l.).

⁵⁾ verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae (l. l.).

würde¹⁾. Und wie der Mensch dadurch gesündigt hatte, dass er masslos nach Weisheit dürstete, so sollte durch das Wort der wahren Weisheit der Mensch zu Gott zurückgebracht werden²⁾.

Cap. XIII.

Die Fleischwerdung des Wortes von der Seite des Menschen.

Betrachtet man nun aber in der Fleischwerdung des Wortes die Einigung von Seiten der angenommenen menschlichen Natur³⁾, so fragt Thomas, empfahl sich denn dem Gottessohne die Annahme der menschlichen Natur mehr als die irgend einer anderen?⁴⁾ Da die göttliche Macht unbegrenzt ist, so beschränkte sie sich sicher nicht auf Eine einzige Natur.⁵⁾ Findet sich doch auch in der unvernünftigen Natur die Ähnlichkeit der Spur Gottes (*similitudo vestigii*); gerade wie andererseits die englische Natur wegen ihrer grösseren Gottähnlichkeit sich noch mehr als die menschliche empfahl⁶⁾.

¹⁾ sicut per participationem similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem (fol. 25 a).

²⁾ Peccaverat prius homo, appetendo scientiam. Unde conveniens fuit, ut per verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum (l. I.).

³⁾ quaest. IV: de modo unionis ex parte naturae humanae assumptae.

⁴⁾ Art. 1: Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam aliqua alia natura?

⁵⁾ potentia Dei facientis incarnationem non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita (fol. 25 b).

⁶⁾ In natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana (fol. 26 a).

Bei der Lesung dieser Betrachtungen stiegen in Servet's Geiste widrige Hypothesen auf, die sich von selber logisch anknüpften¹⁾. — Endlich, „da Gott die höchste Vollkommenheit zukommt, so ist etwas Gott um so ähnlicher, je vollkommener es ist²⁾. Nun ist aber das Weltall vollkommener, als einzelne seiner Teile z. B. als die menschliche Natur. Also empfiehlt sich das Weltall mehr zur Annahme durch Gott, als die menschliche Natur³⁾. Thomas' Antwort knüpft an Prov. 8, 31 an, wo die Weisheit spricht, dass sie ihre Lust habe bei den Menschenkindern. Die Annehmbarkeit ist nicht als eine gleich von Natur gegebene, sondern als eine für den Empfang der Gnade geeignete anzusehen. In letzterer Beziehung sei gerade die menschliche Natur dazu geboren, durch ihre Wirksamkeit im Erkennen und Lieben auf irgend eine Weise das Wort Gottes zu erhalten⁴⁾; andererseits war gerade die menschliche Natur so tief gefallen, dass sie der Wiederherstellung bedurfte⁵⁾. Darum sowohl nach ihrer Würdigkeit als nach ihrer Bedürftigkeit empfiehlt sich die menschliche Natur vor allen anderen, da jene den unvernünftigen Geschöpfen abgeht, diese aber den Engeln⁶⁾.

Im folgenden wird nun dargethan, dass „Gottes Sohn

¹⁾ Restitut. Christian. p. 43. Si corpus asinum angeli ad cum modum induant u. s. w.

²⁾ Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum (fol. 26 a).

³⁾ sed totum universum est magis perfectum, quam partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile, quam humana natura (l. l.).

⁴⁾ humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliquid ipsum verbum per suam operationem, cognoscendo scil. et amando ipsum (fol. 26 a).

⁵⁾ indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato (l. l.).

⁶⁾ Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt: nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis: naturae autem angelicae deest congruitas necessitatis (l. l.).

keineswegs die menschliche **Person** angenommen habe¹⁾; ebensowenig habe die göttliche Person einen **bestimmten** Menschen angenommen, wie etwa den Petrus²⁾, da die Person des betreffenden Menschen bei der Fleischwerdung noch gar nicht vorhanden war, sondern erst das Resultat der göttlichen Fleischwerdung ist³⁾. Denn wäre jener Mensch schon vorher vollständig und persönlich gewesen, so hätte er nachher zwei Personen oder Subjecte gehabt⁴⁾. Das von der Gottheit angenommene darf im strengen Sinne niemals als Mensch bezeichnet werden, sondern nur im uneigentlichen Sinne! Eigentlich wurde nichts angenommen als die menschliche Natur⁵⁾. Dennoch hat der Sohn Gottes nicht die menschliche Natur nur so im allgemeinen angenommen, wie sie losgelöst ist von allen Individuen. Das wäre keine wahrhaftige Fleischwerdung, sondern Lug und Schein⁶⁾. Denn losgelöst von allen Individuen besteht die menschliche Natur nur im Begriffe und hat keine reale Existenz.“

Servet sah, wie hier Christus vor seinen Augen verloren ging⁷⁾. Er beweinte⁸⁾ diesen allerschmerzlichsten Verlust. Er suchte umher. Er fand nur ein Ding ohne

¹⁾ Unde relinquitur, quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam (quaest. IV. art. 2 fol. 28 a).

²⁾ l. l. fol. 29 b (art. 3).

³⁾ Persona non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis (fol. 27 b).

⁴⁾ ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita (fol. 29 b).

⁵⁾ hujusmodi locutiones non sunt extendendae tanquam propriae: sed pie sunt exponendae ubicumque a sacris doctoribus ponuntur: ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta (quaest. IV art. 3 fol. 29 b).

⁶⁾ non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset; sed humana natura, prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur (quaest. IV art. 4 f. 30 a).

⁷⁾ Et tunc Christum perdidimus (de Trinit. error. 111 b).

⁸⁾ quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam (l. l. f. 10 a).

Namen: „Das von der Gottheit Angenommene darf im strengen Sinne niemals als Mensch bezeichnet werden.“ Wie sehr Thomas sich Mühe gab, den Dokerismus zu bekämpfen, „ein personenloser Mensch, den Gott annahm, konnte nicht Mensch sein, gleich wie wir.“¹⁾

Die folgenden Fragen, ob der Sohn Gottes die menschliche Natur in allen Individuen hätte annehmen sollen?²⁾ und ob es angemessen war, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur aus dem Geschlecht Adam's annähme?³⁾: sie schienen dem Servet nur noch deutlicher des Aquinaten Verwirrung zu kennzeichnen. Und in der That so lange man den Gottes-Sohn von oben herab construirte, als Incarnation des allmächtigen Gottes, warum sollte man da nicht behaupten, Gott hätte ebenso gut zwei, mehrere, ja alle menschlichen Naturen annehmen können, so er es nur wollte?⁵⁾ Auch wäre dann keine besondere Heilsanstalt nötig gewesen, sondern alle Menschen wären auf kürzestem Wege Kinder Gottes geworden⁶⁾. Wenn doch einmal die Magie eingreift, warum sollte sie nicht überall eingreifen? Freilich wären ja dann die vielen Subjecte in Ein gott-

¹⁾ hominem ipsum negant esse hominem, et sic remansit humanitas sine nomine (fol. 41 a. De Trin. error. cf. 11 a). Negant hominem esse hominem et concedunt, Deum esse asinum (l. 1. fol. 10 a).

²⁾ Utrum filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis? (quaest. IV. art. 5. fol. 30 b).

³⁾ Utrum conveniens fuerit, quod filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae? (quaest. IV. art. 6. fol. 31 a).

⁴⁾ innumerae sunt ortae non modo dubiosae, inextricabiles et nodosae, verum etiam absurdissimae quaestiones, juxta illud magistri: qui ambulat in tenebris, nescit quo vadit (De Trin. error. fol. 39 a).

⁵⁾ Possibile autem fuit filio Dei, ut plures naturas hominum assumeret, et eadem ratione omnes. (quaest. IV. art. 5 f. 30 b).

⁶⁾ brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur (l. 1.)

menschliches Subject untergegangen¹⁾. Aber war dieser Untergang des einen besonderen menschlichen Subjectes kein Schaden, sondern ein Gewinn bei dem Einzelnen, warum sollte es ein Schaden bei mehreren oder bei allen sein? Ebenso hatte es bei jener Construction von oben wenig auf sich, ob Christus von Abraham oder von den noch grösseren Sündern, den Heiden abstammte²⁾, von Adam oder aus einem ganz neu zu bildenden Menschengeschlecht?³⁾ „Ja, je sündiger seine Ahnen, um so grösser wäre die Erlösungsbedürftigkeit“. So der englische Doctor.

Servet begriff, dass wenn man nicht auf den Menschen Christus, der in den Evangelien spricht, alle seine Gedanken concentriren wollte (*homo ipse Christus loquitur, et in illum dirigantur cogitationes tuae: de Trinit. error. f. 21a. 27b. al. 2*), man auf jenes Aggregat verfallen musste, das sich die geschäftige Phantasie aus der Transposition sichtbarer Dinge⁴⁾ geschaffen hatte. Es jammerte ihn, dass das nicht blos ein müssiges Spiel mit mathematischen Illusionen sei (*mathematica imaginative delusio*), sondern auch eine entsetzliche Lästerung auf die Lehre Christi, die er in der Bibel fand (*horribilis in Christi doctrinam blasphemia, f. 108b.*). Denn wenn man statt des lebendigen Christus von Fleisch und Blut ein gewisses metaphysisches Ding einführte, das sich durch eine fleischliche und mehr als profane Vereinigung (*carnali et plus quam prophana unione*) mit der gesamten Menschheit vereinigte,

¹⁾ tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae (I. I. f. 31 a).

²⁾ Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus (quaest. IV. art. 6. fol. 31 a).

³⁾ magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris (I. I.).

⁴⁾ Immo totus ille discursus nihil aliud est, nisi visibilium phantasmatum transpositio (f. 103 a).

so dass es mit derselben in Fleisch, Bein und Nerven eins sei, so mussten aus dieser Frage notwendig eine grosse Zahl der allerthörichsten Fragen entspringen (*ex hoc quam plurimae et stultissimae quaestiones*¹⁾). All diese neuen Hilfsheere, welche die scholastische Phantasie in's Gefolge des metaphysischen Sohnes stellte, erschienen Servet als ebenso viel Gaukeleien des Teufels (*mira diaboli prodigia*) und dämonische Vorspiegelungen (*daemonorum illusiones*), die uns von dem reinen Busen des weltgeschichtlichen Christus zurückhalten wollten (*De Trinit. error. 40 b. — Restit. Christ. p. 41*).

Und doch, als dränge der geschichtliche Christus in die Scholastik wider ihren Willen hinein, handelte Thomas in den nun folgenden Fragen von der Art der Einigung in Bezug auf die Teile der menschlichen Natur in dem Gottmenschen (*cp. 5 — 15.*) So interessant diese Fragen dem Aragonier waren²⁾, so liess er sie doch jetzt bei Seite, teils, weil er sich sagte, dass sie alle sich besser aus der Evangelischen Geschichte³⁾ beantworten mussten als aus den Hypothesen der scholastischen Logik, teils weil diese Fragen in keiner unmittelbaren Beziehung mit der Lehre standen, der Servet sein Leben gewidmet hatte, mit der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit.⁴⁾ Auch so sollte der Graf von Aquino bald genug wieder dem Fundamentalartikel des katholischen Glaubens nahetreten.

¹⁾ fol. 57 a.

²⁾ qu. 7 handelt von den Gnaden Gottes, welche Christo als einem menschlichen Individuum zufließen; qu. 8 von der Gnade Christi als des Hauptes der Kirche, qu. 9—12 vom Wissen Christi, qu. 15: von den leiblichen und geistlichen Gebrechen, die Christus in der menschlichen Natur annahm.

³⁾ si historiae habeas intellectum (*de Trinit. err. f. 56 b*).

⁴⁾ Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum caet. (*de Trin. err. f. 32 a*).

Cap. XIV.

Folgen der Fleischwerdung Gottes.

Die folgenden Fragen (16 — 20) handeln von den Folgen der in Christo vollzogenen Vereinigung¹⁾. Für die Mission unter Juden und Muhamedanern, die dem Michael Servet so sehr am Herzen lag, war hier wieder alles von Bedeutung. Zunächst fragte sich, ist es wahr, Gott sei Mensch²⁾? Dem scheint entgegen zu sein, dass in diesem Satze Subject und Prädicat so weit wie möglich voneinander abstehen³⁾. Kann man nicht einmal behaupten, dass der Vater der Sohn ist, der Sohn der Geist u. s. f., wie viel weniger wird man behaupten können, Gott sei Mensch⁴⁾! Thomas Aquin war hier noch keusch und zurückhaltend, gegen die masslos frivolen Ausführungen seiner Nachfolger, die den Servet oft schaudern machten⁵⁾. Auch, fährt Thomas fort, muss, wenn man sagt, Gott sei Mensch, das ebenso gut gelten von der Dreieinigkeit und daher auch von jeder einzelnen Person⁶⁾.

Dem stellt er entgegen die bekannte Beweisführung aus Philipp. 2⁷⁾ und behauptet, alle Christen gäben in ge-

¹⁾ quaest. XVI. De consequentibus Unionem quantum ad ea, quae conveniunt Christo secundum esse et fieri (fol. 69 a seq.).

²⁾ Utrum haec sit vera: Deus est homo (qu. XVI. art. 1 fol. 69 b).

³⁾ formae significatae per subjectum et praedicatum sunt maxime distantes (l. l.).

⁴⁾ magis conveniunt tres personae divinae ad invicem, quam humana natura et divina (l. l.).

⁵⁾ Sicut impudicissimi Sophistae incircumcisis labiis concedunt (de Trin. errorib. f. 12 a).

⁶⁾ Si ergo vere praedicatur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo, quod patet esse falsum (l. l.).

⁷⁾ ille qui est in forma Dei est homo: sed ille qui est in forma Dei est Deus: ergo Deus est homo (l. l.).

wissem Sinne den Satz zu: Gott ist Mensch. Falsch sei der Satz in dem Sinne, wie ihn die Manichäer fassen, Gott sei Menschen ähnlich, etwa wie man von einer kupfernen Bildsäule sage: Das ist ein Mensch. Andere, wie z. B. Photinus, verstehen den Satz so, der Mensch ist Gott¹⁾; d. h. aus Gnaden, wie alle frommen Menschen Götter heissen²⁾, so Christus im vorzüglichen Sinne. Dann stände Gott nicht ein für den wahrhaftigen und den natürlichen Gott³⁾. Andere, wie z. B. Nestorius, fassen den Satz so: Gott ist mit den Menschen durch eine solche Verbindung verbunden, dass Gott im Menschen wohnt und sich mit ihm vereinigt in Liebe und Teilnahme am Ansehen und an der Ehre Gottes⁴⁾. Endlich nehmen wieder Andere zwei Subjecte in Christo an, die göttliche Person und die menschliche Person, die dann im figurlichen Sinne mit einander identificirt werden, wie man etwa sagt: Petrus ist Johannes, insofern sie sich gegenseitig auf einander beziehen⁵⁾.

Alle diese Fassungen werden als häretisch zurückgewiesen, und der Satz: „Gott ist Mensch“ nach Subject und Prädicat⁶⁾ im eigentlichen Sinne festgehalten. Denn das die gemeinsame Natur in concreto bezeichnende Wort kann eintreten für jedes einzelne in dieser Natur enthaltene Exemplar; ebenso wie das Wort Mensch eintreten

¹⁾ ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei (fol. 70 a).

²⁾ sicut et omnes sancti viri dicuntur dii, excellentius tamen Christus prae aliis (l. l.)

³⁾ Et secundum hoc cum dicitur: Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum (fol. 70 a).

⁴⁾ uniatur ei secundum affectum et secundum participationem auctoritatis et honoris divini (l. l.).

⁵⁾ puta si dicamus Petrum esse Ioannem: quia habent aliquam conjunctionem ad invicem (fol. 70 b).

⁶⁾ non solum propter veritatem terminorum, sed etiam propter veritatem praedicationis (fol. 70 b).

kann für jeden einzelnen bestimmten Menschen¹⁾. Man muss also hier nur festhalten, unter Gott sei Gott der Sohn, unter Mensch der Mensch Christus zu verstehen, dann ist der Satz wahr und katholisch. Denn soweit auch an sich Gottheit und Menschheit von einander abstecken mögen, so kommen sie diesem Einen Subjecte nicht zufällig zu, sondern an und für sich schon und von Natur²⁾.

Kann man nun den Satz auch umkehren, und sagen: „Der Mensch ist Gott?“ (quaest. XVI. art. 2)? Wenn der Satz wahr wäre, so müsste man, scheint es, auch sagen können, der Mensch ist Gott der Vater, der Mensch ist die Dreieinigkeit³⁾. Auch wäre der Mensch Christus, da dieser Mensch nicht immer war, ein neu auftauchender Gott⁴⁾; im Psalm 81 aber⁵⁾ v. 10 wird verboten: Nicht soll bei dir sein ein neu auftauchender Gott⁶⁾ noch sollst Du einen fremden Gott anbeten. Dagegen sagt aber Paulus ausdrücklich Röm. 9, 5: „aus welchen (den jüdischen Vätern) Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit.“ Also ist der Mensch: Gott⁷⁾. Und in der That, da das Wort Mensch eintreten kann für jedes menschliche Individuum, so kann es auch eintreten für die Person des

¹⁾ Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari (l. l.).

²⁾ cui neutra illarum inest per accidens, sed per se; neque in materia contingenti, sed in materia naturali (l. l.).

³⁾ videtur quod haec etiam sit vera: homo est Pater, vel homo est trinitas (l. l. fol. 71 a).

⁴⁾ homo est quidam recens: non enim Christus semper fuit homo (l. l.).

⁵⁾ Thomas citirt „achtzig“ nach der Vulgata.

⁶⁾ non erit in te Deus recens (l. l.) — Auf den Vorwurf, sein Christus sei Deus recens, antwortet Servet weitläufig in den Dialogen.

⁷⁾ Ergo haec est vera: Homo est Deus (fol. 71 a).

Sohnes Gottes¹⁾, und in diesem Sinne leidet es kein Bedenken zuzugeben, der Mensch ist Gott. Allerdings ist in Christo Die menschliche Natur etwas neu erstandenes, aber das Subject der menschlichen Natur taucht nicht neuerdings erst auf, sondern ist schon ein ewiges²⁾. Und da das Wort „Gott“ vom Menschen nicht ausgesagt wird in Kraft der menschlichen Natur, sondern in Kraft des Subjects, so ist unter uns von keinem neu auftauchenden Gotte die Rede.³⁾

Im folgenden Artikel wird entschieden, dass man Christum, sofern er Gott ist, nicht bloss einen herrschaftlichen Menschen, sondern geradezu den Herren nennen soll⁴⁾; sofern er aber Mensch ist und nur Teil hat an der Gottheit einen herrschaftlichen Menschen nennen darf⁵⁾. Dennoch ist es besser, nicht den Menschen selber, sondern das, was des Herrn ist, als herrschaftlich zu bezeichnen, z. B. sein Fleisch, sein Leiden u. s. f.⁶⁾. Die scholastische Dogmatik gestand nicht zu, dass sie sich damit in grammatische Subtilitäten verflüchtigte, sondern behandelte solche Fragen mit derselben Würde, wie wenn es sich handelte um der Menschen Seligkeit⁷⁾. Im Grunde

¹⁾ hoc nomen homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae, et ita potest supponere pro persona filii Dei (l. l.).

²⁾ licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum (l. l.).

³⁾ Et quia hoc nomen Deus, non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur, quod ponamus Deum recentem (l. l.).

⁴⁾ De persona filii Dei praedicatur Deus et Dominus essentialiter, et ideo non debet praedicari denominative: quia hoc derogat veritati unionis (fol. 71 b.).

⁵⁾ dicitur homo dominicus ratione humanae naturae (l. l.).

⁶⁾ Sed potest caro ejus dici caro dominica, et passio ejus potest dici passio dominica (l. l.).

⁷⁾ Similiter, si quid dicatur esse suppositum, vel non, multum interest, et in tantum interest, ut ex eo totum pendeat regnum coelorum. Nam hominem Jesus Christum suppositum esse negant (De Trinit. err. fol. 42 a. cf. 22 a al. s.).

ist auch bei den tieferen Glaubensfragen die grammatische Form¹⁾ der Aussage dasjenige, was den scholastischen Philosophen aufhält und beschäftigt. *Horribilia figmenta*²⁾, sagt Servet.

Nicht ob der Gottessohn als solcher die Eigenschaften des Menschensohnes an sich trägt, untersucht Thomas im folgenden Artikel, sondern ob das, was dem Menschensohne zukommt, nach den Regeln der Logik und der Grammatik auch vom Gottessohne ausgesagt werden dürfe, und umgekehrt.³⁾ Die Einwendungen liegen nahe genug. Gott ist unerschaffen, unwandelbar, ewig. Der Mensch erschaffen, zeitlich, veränderlich. Die Schwachheiten der menschlichen Natur wie Leiden, Sterben u. dgl. Gotte zuzuschreiben, wäre wider die göttliche Ehre, fast Lästerung⁴⁾. Thomas beruft sich auf den kirchlichen Sprachgebrauch, der jene Übertragung fordert. Beschränkung der göttlichen Prädicate auf die göttliche Natur, der menschlichen auf die menschliche Natur sei Nestorianisch⁵⁾. Und in der That, weil für beide Naturen nur eine Hypostase ist, und weil dasselbe Subject einsteht, mag vom Menschen oder von Gott die Rede sein⁶⁾, so kann von dem Menschen das ausgesagt werden, was der göttlichen Natur eignet, und hinwiederum von

¹⁾ in quibusdam notionibus, relationibus, formalitatibus, quiditatibus et filiationibus (fol. 42 a De Trin. error.).

²⁾ Sed singula persequi superfluum hic esset, licet multa alia sint inter eos circa materiam incarnationis horribilia figmenta (l. l. fol. 42 e.).

³⁾ art. IV. Utrum ea, quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de filio Dei, et e converso.

⁴⁾ Attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere (fol. 72 a).

⁵⁾ Unde concedebant (Nestoriani) Christum esse natum de virgine et fuisse ab aeterno: non tamen dicebant, vel Deum natum de virgine, vel hominem ab aeterno fuisse (l. l.).

⁶⁾ cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae; sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae (l. l.).

Gott das ausgesagt werden, was der menschlichen Natur eignet. Daher ist es keine Gotteslästerung, sondern ein Lob der Herablassung Gottes zu unserm Heil¹⁾, zu sagen: „Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, Gott ist gestorben“, nämlich nach seiner angenommenen menschlichen Natur“²⁾.

Servet war empört. „Wenn ich mit dem Finger hinweise auf Christum, dann kann ich wohl sagen: das ist unser Gott, das ist der gebenedeite Gott, ein starker Gott (*hoc est Deus noster, deus benedictus, deus fortis*: fol. 12a De Trin. error.) Ohne Frage! Wenn ich aber mit dem Finger hinweise auf den unsichtbaren Gott, dann geht mir ein Schauer durch alle Gebeine (*perhorresco*) einzugestehen, das ist todt: das ist ein Mensch, das dürstet, das hungert (*hoc est mortuum, hoc est homo, sitiens, esuriens*). Es widersteht diese Sprachweise von Gott meinem innersten Wesen gerade so sehr, als wenn ich sagen sollte: „Das ist ein Esel, das hat lange Ohren“ (*hoc est asinus, hoc habet longas aures*: fol. 12a. l. l.) Und doch hat die gemeine Schule diese Lehre von der *Communicatio idiomatum* bloß zu dem Zweck erfunden, damit die unverschämtesten Sophisten mit ihren ungeweihten Lippen³⁾ dergleichen Reden von Gott ungestraft führen konnten. Man braucht da bloß dem Worte „Mensch“ eine Bedeutung beizulegen, dahin dass es gleich sei dem Ausdruck „Träger der menschlichen Natur“⁴⁾. Dann sei es erlaubt zu sagen, Gott sei Mensch; Gott sei alles mögliche,⁵⁾ was Gott

¹⁾ *divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur* (l. l.)

²⁾ *si attribuantur ei secundum naturam assumptam* (l. l.).

³⁾ *sicut impudicissimi Sophistae incircumcisis labiis concedunt* (l. l.).

⁴⁾ *Pro qua re communis schola communicationem idiomatum adinvenit, scil. quod natura humana sua praedicata Deo communicat*. fol. 10 b.

⁵⁾ *Negant hominem esse hominem, et concedunt, Deum esse asinum*. fol. 10 a.

sonst nicht zukommt. So ziehen sie mit dieser Lehre von der Communication der Idiome beides zugleich, die Gottheit und die Menschheit in den Staub. Die Menschheit, indem sie dieselben behandeln, als wäre sie ein gewisses verworfenes Ding, unendlich verschieden, ja geradezu entgegengesetzt von der Gottheit¹⁾. So unvollkommen machen sie den Menschen Christus, dass sie von ihm leugnen er sei ihr Herr, er sei der von Gott gesalbte König der Juden, er sei der Versöhner, der Mittler. Ja alles was zu seiner Natur gehört, rauben sie ihm. Sie leugnen, dass er Mariä Sohn sei, stellen sogar in Abrede, der Mensch sei Mensch. Muss man nicht in Thränen ausbrechen über einen solchen Schaden Christi (l. l. *quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam?*) Und zum Ersatz für diesen unersetzlichen Verlust theilen sie den Raub des Menschen an Gott aus. Aber was kann der Mensch Gott Neues geben (*quid enim potest homo Deo de novo tribuere?*)? Entweder das Attribut ist ein frivoles Ding, ohne Bedeutung (aut *id attributum est res frivola, indifferens*: fol. 9b.). Oder aber es ist eine Vollkommenheit (aut *est perfectio* l. l.). Dann aber hätte Gott bis dahin (ante) einer Vollkommenheit entbehrt. Oder es ist eine Unvollkommenheit, und dann behauptest du, dass die Weise der Unvollkommenheit fortan Gott fromme²⁾. Lauter schreckliche Dinge (*quae horribilia sunt*)! Wenn die Sophisten die ärgste Lästerung sagen und Gott so verunstalten dann darf das keine Lästerung sein³⁾: ja dann muss von solchen Trugbildern der menschlichen Erfindung der ganze christliche Glaube abhängen⁴⁾. Eiserne Stirnen haben

¹⁾ in tantum eum (Christum) deprimere nituntur, ut humanitatem tantum veluti rem quandam abjectam dici velint. l. l.

²⁾ et sic rationem imperfectionis deo nunc convenire dices (l. l.).

³⁾ Deum ita difformem reddere, est omnium blasphemiarum maxima blasphemia (fol. 40 a).

⁴⁾ an tolerare posset talia hominum figmenta et placitas vocum

sie, Gelächter aller Besonnenen durch ihre Behauptungen auf sich zu ziehen und dennoch nicht zu erröthen¹⁾.

Kann man, fragt Thomas, (art. V.), das, was dem Menschensohne zukommt, auch aussagen von der göttlichen; das, was dem Gottessohne zukommt, auch von der menschlichen Natur? Hier hat der Aquinat doch eine schwache Ahnung, wie absurd es ist, göttliche Dinge als blossen Thon zu behandeln, aus dem sich jedes beliebige Gebilde kneten lässt. Mit Johannes Damascenus verbietet er, was von bestimmten Dingen in concreto gilt, auch in abstracto auf die Natur all' dieser Dinge anzuwenden (fol. 72b). Gestorben sei Gott nur, sofern der concrete Mensch Christus Gott sei: die Gottheit aber könne nicht sterben, weil das dem Wesen der Gottheit widerspricht.

Darf man nun aber sagen: Gott ist Mensch geworden (Art. VI.)? Und schliesst das nicht auch eine Wandlung ein, die Gott nicht geziemt? Thomas, der früher alles Werden von dem unwandelbaren Gotte ausgeschlossen hatte, antwortet hier mit St. Athanasius: „Gewordensein heisst das fortan sein, was man bisher nicht war²⁾. Da nun Gott nicht von Ewigkeit her Mensch gewesen, sondern es in der Zeit wurde³⁾ durch Annahme der menschlichen Natur⁴⁾, so kann man sehr wohl sagen, Gott ist Mensch geworden.“

Gilt der entsprechende Satz: Der Mensch ist Gott

imposturas et quod ab illis universalis et catholica fides pendeat (fol. 10 b).

²⁾ *Continete, obsecro risum, si potestis; et cum hoc ferreas habent frontes, ut erubescere nesciant* (fol. 41 a).

³⁾ *unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit praedicari de ipso* (fol. 73 a).

⁴⁾ Gegen Thomas selbst und gegen Servet *De Trinit. errorib.* fol. 9 b al.

⁵⁾ *non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae* (l. 1.).

geworden? (Art. VII). Thomas gesteht es in dem Sinne zu, dass man damit sagen will: es ist geschehen, dass der Mensch Gott sei¹⁾. Wenn daher Paulus (Röm. 1, 3) redet von dem Sohne Gottes, der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, so soll damit nicht gemeint sein, dass der, welcher von dem Samen David's war, zum Sohne Gottes vergottet (*deificatus* l. l.) worden sei, sondern dass der, welcher Gott war, zur Ehre Gottes Fleisch geworden ist und Davids Same²⁾. Wenn man also im eigentlichen Sinne redet, so ist der Satz wahr: Gott ist Mensch geworden, aber der Satz falsch: der Mensch ist Gott geworden³⁾. Thomas merkte nicht, wie sehr er damit sich selbst widersprach.

Im folgenden Artikel, auf die Frage, ob man sagen dürfe, Christus sei ein Geschöpf, entscheidet sich Thomas⁴⁾ dahin, dass Christus, soweit er Mensch ist, allerdings Geschöpf sei, weil die Geschöpflichkeit zur menschlichen Natur gehört⁵⁾ und insbesondere Jesu Leib zwar geboren, aber seine Seele von Gott geschaffen ist⁶⁾. An diesem Satze, der Mensch Christus sei ein Geschöpf, hat Servet, seitdem er die Bibel kannte, festgehalten⁷⁾. „Von Christo, dem Sohne Gottes, könnte man aber nach Thomas nur insofern sagen, dass er ein Geschöpf sei, als man von ihm auch sagt, dass er gelitten habe

¹⁾ *factum est, ut homo sit Deus* (fol. 73 b).

²⁾ *Deus humanatus est* (fol. 73 a. 74 a).

³⁾ *Et ideo proprie loquendo haec est vera: Deus factus est homo; sed haec est falsa: homo factus est Deus* (fol. 74 b).

⁴⁾ Art. VIII. *Utrum haec sit vera: Christus est creatura.*

⁵⁾ *proprietas humanae naturae est esse creaturam* (fol. 74 b).

⁶⁾ *Principalior hominis pars est anima: ergo ratione animae, quae creata est a Deo, Christus debet dici creatura* (l. l.).

⁷⁾ *De Trinit. error.* fol. 51 b sq. al. s. — Ebenso *Dialog. und Restit. Christ.* Doch sagt er in letztem Werke, um alle Missverständnisse auszuschliessen, lieber: *Christus est particeps creaturarum: sofern er auch ist particeps creatoris.*

und gestorben sei, d. h. vermöge des Austausches der Eigentümlichkeiten“.

Wie steht es nun aber mit dem Satze: dieser Mensch, wenn man auf Christum weist, hat angefangen zu sein? (Art. IX). Mit diesem Satze verhält es sich gerade wie mit dem andern „Christus ist ein Geschöpf“. Er wäre ganz unverfänglich, insofern man ihn auf die menschliche Natur Christi bezöge. Da ihn aber Arius aufgestellt hat, und man sich hüten muss, mit den Ketzern dieselben Worte zu brauchen¹⁾, so ist der Satz: „Dieser Mensch, nämlich Christus, hat angefangen zu sein, falsch“²⁾. Hier wird offenbar mit ungleichem Mass gemessen. Oben hiess es: „Gott ist gestorben“, das könne man sagen, wegen des Austausches der Eigentümlichkeiten. Hier heisst es: „Christus hat angefangen“, das darf man nicht sagen, denn Christus sei das ewige Subject, dessen Ewigkeit verletzt würde durch ein Anfangen im Sein³⁾. Wenn die Ketzer nicht jenen Ausdruck gebraucht hätten, könnte man also sehr wohl sagen, dass Christus nach seiner Menschheit nicht war, ehe denn die Welt war⁴⁾. Darum ist es falsch⁵⁾ zu sagen, der Mensch Christus fing an zu sein: aber es ist wahr, Christus fing an Mensch zu sein.“ Servet, so bald er die Bibel gelesen, kehrte die Sache

¹⁾ ex verbis inordinate prolatis incurrit haeresis. Unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia (fol. 74 b).

²⁾ etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum haeresim Arian (fol. 75 b).

³⁾ oportet quod designetur suppositum aeternum, cujus aeternitati repugnat incipere esse (fol. 75 b).

⁴⁾ homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem (l. l.).

⁵⁾ Auch Servet sagt das nicht, und darum nicht, weil ihm Mensch und Gottes Sohn identisch ist: Dei filius dicitur natus et genitus a die prolatis verbi (fol. 68 a. De Trinit. error.).

um: der Mensch Jesus fing an Christus zu sein¹⁾. Und machte sich lustig über die Beschlaglegung der Ketzer auf bestimmte Ausdrücke. Als ob, wenn ein Ketzer²⁾ einmal Sprüche citirt hat, diese Sprüche nie wieder von Rechtgläubigen citirt werden dürften.

Christus, sofern er Mensch ist, ist ein Geschöpf (Art. X), darf man das sagen? Thomas antwortet: Es kommt darauf an, ob in dem Satz, sofern er Mensch ist, das Wort Mensch an Stelle des Subjects stehen soll oder an Stelle der menschlichen Natur? Steht es an Stelle des Subjects, so ist die Behauptung falsch: Denn das Subject in Christo ist ewig, also der Schöpfer³⁾. Steht es an Stelle der menschlichen Natur, so ist es wahr: Denn die menschliche Natur ist nicht der Schöpfer, also ist sie ein Geschöpf⁴⁾. Servet, als er später aus der Bibel lernte, dass Christus kein in zwei Naturen zerrissenes Ding, sondern eine wirkliche menschliche Person sei, behauptete getrost auf Grund von Col. 1, 15: Christus, also der ganze Christus, sei Creatur⁵⁾, und erinnert daran, dass die ältesten unter den Kirchenvätern das

¹⁾ Vgl. de Trinit. error. f. 2 a sq. und schon Correspondenz mit Oecolampad, bei Mosheim: A. V. p. 390.

²⁾ nam licet ipsi eis (scripturis) abusi sint, non propterea perdidierunt suam synceritatem, ut eis in aeternum uti non liceat (de Trinit. error. fol. 12 b).

³⁾ Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa: Christus, secundum quod homo, est creatura (fol. 76 a).

⁴⁾ Omne quod est vel est creator vel creatura: sed haec est falsa: Christus secundum quod est homo, est creator: ergo haec est vera: Christus secundum quod homo, est creatura (l. l.).

⁵⁾ et ipse creatura esse notatur, sicut primogenitus mortuorum, quia et ipse mortuus (fol. 51 b De Trin. err.) — filium esse Dei creaturam et ideo creatum concedunt antiquiores (l. l. fol. 52 b).

immer zugegeben hätten. Der folgende Artikel behandelt die Frage, ob es wahr ist, Christus, sofern er Mensch ist, sei Gott¹⁾? Dafür scheint zu sprechen, dass Christus Gott ist durch die Gnade der Vereinigung: diese Gnade aber hat er doch als Mensch. Ferner ist es Gottes Sache, die Sünden zu vergeben: dennoch vergiebt Christus als Mensch Sünden Matth. 9, 6. Andererseits kommt aber das, was Christo eignet, sofern er Mensch ist, jedweden Menschen zu: daraus würde also folgen, dass wenn Christus, sofern er Mensch ist, Gott ist, ein jeder Mensch Gott sei²⁾. Thomas antwortet: auch in diesem Satz kann das Wort „Mensch“ gefasst werden von Seiten der Natur³⁾ des Menschen, und dann ist der Satz falsch; — biblisch wahr, fällt Servet ein; so wahr, dass es die seligste aller Wahrheiten ist⁴⁾; — oder aber Mensch kann gefasst werden von Seiten des Subjects (ratione suppositi), und dann ist dieser Satz, von Christo gebraucht, wahr, da das Subject in dem Menschen Christus der Sohn Gottes ist⁵⁾.

Alle bisherigen Beweisführungen laufen auf den Satz aus: Christus ist seiner Menschheit nach unpersönlich.⁶⁾ Nun aber ist doch jeder Mensch Person⁶⁾, und Christus als Mensch uns allerdinge gleich geworden. Auch

¹⁾ Art. XI. Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo, est Deus (fol. 76 b).

²⁾ Illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini (fol. 76 b).

³⁾ quantum ad naturam.

⁴⁾ De Trin. errorib., sehr oft und die ganzen Dialogi de Trinitate.

⁵⁾ cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona filii Dei (f. 76 b).

⁶⁾ omnis homo est persona: ergo Christus, secundum quod homo, est persona (art. XII. fol. 77 a).

ist Christus als Mensch doch keine ewige Person¹⁾. Ist nun Christus auch als Mensch eine Person, so ist er Doppel-Person, eine zeitliche und eine ewige²⁾. Dieses klägliche Dilemma zielt nach Servet³⁾ dahin ab, dass der Mensch die vierte göttliche Person sei. Thomas hilft sich mit der sophistischen Unterscheidung, die er schon so vielfach missbraucht hat, man könne Mensch nehmen von Seiten der Natur und von Seiten des Subjects⁴⁾. Nehme man Mensch von Seiten des Subjects, so sei Christus, soweit er Mensch ist, keinesweges unpersönlich. Denn das Subject der menschlichen Natur ist nichts anderes als der Sohn Gottes⁵⁾. Nimmt man es hingegen in dem Sinne, dass der menschlichen Natur als solcher eine eigene Persönlichkeit zukomme, so ist das falsch, weil seine menschliche Natur für sich ohne die göttliche Natur keinen Bestand hat⁶⁾. Diesen letzteren Satz giebt Servet auf seiner letzten Lehrstufe in dem Sinne zu, dass jede menschliche Natur ohne die göttliche Natur, die ihre Substanz bildet, keinen Bestand hat⁷⁾.

(Fortsetzung folgt).

¹⁾ Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna (l. l.).

²⁾ sequeretur quod in Christo sint duae personae, una temporalis et alia aeterna (l. l.).

³⁾ Si enim homo est persona, quarta est persona (Restitutio, 39).

⁴⁾ iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi, vel ratione suppositi, vel ratione naturae (fol. 77 a).

⁵⁾ Christus secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil aliud est, quam persona filii Dei (l. l.).

⁶⁾ non est persona, quia humana natura non est per se subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae (l. l.).

⁷⁾ Restitut. christ. 286. 270. 278. 471. 498 al. s.

XV.

**Thomas von Aquino, der Lehrer
Michael Servet's.**

Buch II: Christologie.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin,

Prediger der reformirten Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung von XXXVI², 2 und Schluss.)

Cap. XV: Ist Christus einer oder zwei?

Durch die bisherigen Untersuchungen könnte die Einheit des Seins Christi in Frage gestellt erscheinen: „Ist Christus eines oder zwei¹⁾?“ Da Christus einerseits in Knechtsgestalt, andererseits in göttlicher Gestalt ist, so scheint er doppelt zu existiren. Auch sind in Christo zwei substantielle Naturen. Er ist nicht nur Mensch, sondern auch Gott, also ist er zweifach. Endlich steht das Geheimnis der Dreieinigkeit in Analogie mit dem Geheimnis der Fleischwerdung. Wie nun dort die Einheit der Natur nicht hindert, dass drei sind, nämlich betreffs der Personen, so darf hier die Einheit der Person nicht hindern, dass zweie sind, nämlich betreffs der Naturen²⁾. Und in der That sagen die Nestorianer,

¹⁾ Utrum Christus sit unum vel duo (quaest. XVII, art. 1, fol. 77a).

²⁾ Sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duae naturae in una persona. Ergo non

dass Christus zweie sind. Andere wieder behaupten, er sei zwar nicht zweie, aber doch zweierlei. Sie hätten Recht, antwortet Thomas, wenn wir die zwei Naturen von Christo in abstracto aussagten¹⁾. Da wir aber die menschliche Natur von ihm nur in concreto aussagen²⁾, so ist er nur einer und auch nur eines. Auch hier wieder lag es auf der Hand, dass die menschliche Natur in Christo der göttlichen gegenüber zu kurz kam. Um aber der menschlichen Natur auch nur einen Schatten von Selbstständigkeit zu wahren, lehrten, das sah Servet bald, Athanasius, Augustin, Hieronymus, Damascenus zwei Söhne und zwei Christus³⁾. Selbst der Graf von Aquin fragt sich, wenn man doch in Christo zwei Naturen annimmt, muss man nicht dann auch zwei Seinsarten annehmen?⁴⁾ Das göttliche Sein in Christo deckt sich ja mit der göttlichen Natur und ist ewig; das menschliche Sein in Christo deckt sich nicht mit der menschlichen Natur und ist zeitlich. Die Seinsart, antwortet Thomas, folgt entweder der Natur oder der Person⁵⁾. Folgte sie hier der Natur, so müsste man in Christo ein doppeltes Sein annehmen. Da nun aber in Christo die menschliche Natur kein für sich selbständiges Sein hat, sondern sein menschlicher Leib und Geist nur in der göttlichen Person subsistirt, so ist nur ein einfaches Sein in Christo anzunehmen, um so mehr, als man sich

obstante unitate personae propter dualitatem naturarum Christus est duo (fol. 77 b).

¹⁾ et ideo si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo (l. 1.).

²⁾ humana natura non potest praedicari de Christo secundum sic in abstracto, sed solum in concreto, prout scil. significatur in supposito (l. 1.).

³⁾ duos filios facit, alterum filium hominis, alterum filium Dei (Restitut. p. 38 al. s.).

⁴⁾ Quaest. XVII, art. 2: Utrum in Christo sit tantum unum esse?

⁵⁾ Esse pertinet et ad naturam et ad hypostasim (fol. 79 a).

sonst auch zwei Personen in Christo gefallen lassen müsste¹⁾.

Die Einheit des Seins führt auf die Einheit des Willens²⁾. Für einen einfachen Willen in Christo spricht „zunächst, dass in Christo das eigentlich Bewegende und Gebietende der göttliche Wille ist³⁾: die menschliche Natur erscheint nur als Werkzeug für seine Gottheit⁴⁾. Auch geht aller Wille von der Person aus, die Person aber ist in Christo nur eine⁵⁾. Die Naturen sind zwei, aber der Wille geht die Natur nichts an: die Natur ist notwendig, der Wille ist frei“⁶⁾. Dem setzt nun Thomas entgegen den Ausspruch Christi Luc. 22, 42: „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe“⁷⁾, und antwortet, da die Ketzer, wie Apollinaris, Eutyches, Nestorius u. a., aus den mannichfachsten Gründen die zwei Willen gezeugnet haben, so müsse die katholische Lehre durchaus an den zwei Willen festhalten. Die Gründe, die Thomas anführt, sind wieder zweideutiger Art. Christus hat nicht irgend eine mangelhafte, sondern die vollkommene Menschennatur an sich genommen⁸⁾, zur vollkommenen Menschen-natur aber gehört auch der eigene Wille⁹⁾. Durch

¹⁾ si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo et non unum (fol. 79a).

²⁾ De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem (quaest. XVIII, fol. 81a seq.).

³⁾ in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam (fol. 81b).

⁴⁾ natura humana fuit in Christo sicut instrumentum divinitatis ejus (l. l.).

⁵⁾ omnis voluntas ad personam pertinet: sed in Christo fuit et est una tantum persona (l. l.).

⁶⁾ quae sunt naturalia sunt ex necessitate: quod autem est voluntarium, non est necessarium (l. l.).

⁷⁾ Thomas citirt fälschlich Luc. 2.

⁸⁾ filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam (fol. 81b).

⁹⁾ Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis ejus potentia (l. l.).

diesen menschlichen Willen ging aber der göttlichen Natur nichts verloren, sondern der blieb auch ihr eigener Wille¹⁾. Demnach hatte Christus zwei Willen.“ — Konnte man nun nicht ebenso gut sagen, die Persönlichkeit gehört durchaus zur vollkommenen Menschennatur: folglich muss Christus neben der göttlichen auch noch eine menschliche Persönlichkeit gehabt haben, also zwei Personen gerade wie zwei Willen?! War es nicht geradezu eine Caricatur des Heiligen oder ein Zaubergebilde, ein menschliches Wesen mit menschlichem Willen und ohne menschliche Persönlichkeit²⁾? Oder aber, wenn man sagte, es war ein Vorzug Christi und bekundete eine höhere Stufe der Menschheit, dass seine menschliche Persönlichkeit ganz in der göttlichen aufging: warum wäre es dann nicht ein Vorzug Christi gewesen, dass sein menschlicher Wille ganz in dem göttlichen unterging, so dass er nur von Einem Willen, dem göttlichen, regiert wurde? ...

Doch der Aquinat fragt weiter: Hatte Christus auch einen sinnlichen Willen neben dem vernünftigen Willen?³⁾ Er bejaht das, weil ... die Sinnlichkeit zur vollkommenen menschlichen Natur gehöre: denn in der menschlichen Natur sei die tierische mit einbegriffen, wie in der Art die ganze Gattung⁴⁾. So erniedrigte die Scholastik den Menschen, dass Sinnlichkeit ihm nötig war, nicht aber Person⁵⁾. Zum Beweise aber, dass auch in

¹⁾ nullam diminutionem passus est filius Dei in his, quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere (l. 1.).

²⁾ imaginatio tam sophistica nennt es Servet, und sagt: vide, si vox, homo, suam imposturam in Biblia sonet, an in Graeco vel Hebraico loco vocis latinae ponatur illud totum, sustentans naturam humanam (fol. 10b Dei Trinit. err.).

³⁾ Art. II: Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem?

⁴⁾ In humana natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus (fol. 82a).

⁵⁾ Cogita, sagt Servet, an Christus ... tolerare posset talia hominum figmenta c. (fol. 10b de Trin. err.).

Christo Sinnlichkeit sei, führt Thomas die Traurigkeit Jesu in Gethsemane an. Doch da der sinnliche Wille bei den Entschliessungen des vernünftigen Willens teil nimmt, so bildet er mit ihm nur den einen menschlichen Willen¹⁾.

Ferner müssen wir in Christo gerade wie in jedem Menschen unterscheiden den Willen als Vermögen, und den Willen als That. Der menschliche Wille als Vermögen ist ein einheitlicher, als That ist er ein auf den Endzweck gerichteter oder natürlicher Wille, und ein auf die Mittel gerichteter oder überlegender Wille²⁾: eine Psychologie, die Servet 1532³⁾ den Lutheranern entgegensetzt als „seine Philosophie“ und zu der er sich auch später bekannte.

Hatte Christus aber Wahlfreiheit⁴⁾? Dem scheint nicht so zu sein. Denn wer wählen will, muss überlegen, Christus aber braucht nicht zu überlegen, weil er des Rechten schon zuvor gewiss ist⁵⁾. Auch muss, wer Wahlfreiheit hat, sich zwischen gut und böse entscheiden können. Christus aber war nicht im Stande zu sündigen⁶⁾. Allein Jesaj. 7, 15 heisst es von Christo: „Butter und Honig wird er essen, dass er wisse, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen.“ Also hatte er Wahlfreiheit. Thomas giebt zu, die letzten Ziele standen Christo immer fest: aber in der Wahl der Mittel war seine Überlegung thätig. Nehmen wir also in ihm einen bei der That überlegenden

¹⁾ sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo (l. l.).

²⁾ si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una voluntas humana: si vero loquamur de voluntate, quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, et voluntas quae est ut ratio (fol. 82 b art. III).

³⁾ De justitia regni Christi. Cap. IV, fol. 44 a.

⁴⁾ Art. IV: Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium?

⁵⁾ consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur, de quibus certi sumus (fol. 82 b).

⁶⁾ Liberum arbitrium se habet ad utrumque: sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare (l. l.).

Willen an, so geben wir auch die Wahlfreiheit zu¹⁾. Auch ist beim Überlegen das Zweifeln nicht notwendig, da Gott selber auch ratschlagt und auserwählt (Eph. 1), ohne zu zweifeln. Und wenn der Wille Christi auch für das Gute entschieden ist, so ist er doch darum noch nicht für dieses oder jenes Gute entschieden²⁾. Und insofern hat er die Wahl.

Allein, war denn der menschliche Wille Jesu in all seinen Regungen gleichförmig mit dem Willen Gottes³⁾? Thomas verneint das. Gerade wie bei jedem Menschen, so scheue sich auch bei Christo der Wille der Sinnlichkeit von Natur vor den empfindlichen Schmerzen und den Verletzungen des Leibes. Und der natürliche Wille fürchtet den Tod und dergleichen. Gott aber will Christi Leiden und Tod, nicht um seiner selbst willen, sondern um des Heils der Menschheit willen. Daher konnte Christus nach dem Willen seiner Sinnlichkeit und nach dem Willen seiner Natur etwas Anderes wollen, als Gott will⁴⁾. Aber seinem vernünftigen Willen nach wollte er immer dasselbe, was Gott will⁵⁾.

Gab es nun in Christo einen Widerstreit des Willens⁶⁾? Das scheint der Fall zu sein, da Christus nach dem Willen seiner Sinnlichkeit den Tod nicht will, nach dem Willen seiner Vernunft aber den Tod will. Sein Fleisch gelüstete wider seinen Geist Gal. 5, 17, und in

¹⁾ Electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii (fol. 83a).

²⁾ Voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum (l. 1.).

³⁾ Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in voluto? (art. V).

⁴⁾ unde patet, quod Christus secundum voluntatem sensualitatis et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle, quam Deus (fol. 83a).

⁵⁾ sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus (l. 1.).

⁶⁾ Art. VI.

diesem Widerstreit rang er in Gethsemane einen Todeskampf (Luc. 22, 44), dass der Schweiss wie Blutstropfen zur Erde fiel. Dennoch entscheidet sich Thomas mit der Kirchenlehre dafür, dass es in Christo einen inneren Widerstreit des Willens nicht gegeben habe. Denn durch den sinnlichen Willen sei der vernünftige Wille nie verzögert oder gehindert worden. Und auch der vernünftige und göttliche Wille hinderte und verzögerte den natürlichen oder sinnlichen Willen nicht ¹⁾, sondern wollte, dass er sich regen und äussern sollte nach der Ordnung seiner Natur ²⁾.

Für Servet hatte dieses automatische Nebeneinandergehen zweier entgegengesetzten ³⁾ Kräfte etwas Grauenhaftes. Christus erschien ihm schon damit allein aus der Reihe der wirklichen Menschen von Fleisch und Blut ausgeschlossen und in eine Welt der Phantasieen (*phantasmata*), eine Region von Wesen entrückt, über die man sich keine klare Vorstellung machen könne ⁴⁾.

Wie verhält es sich nun aber mit der Einheit des Wirkens Jesu ⁵⁾? Wirkt in Christo die Gottheit und die Menschheit in einem Act? ⁶⁾ Die Zerreißung Christi in zwei verschiedene Wesen — *duo filii*, sagt Servet — würde wenigstens in der Wirkung dadurch paralysirt werden. Gegen ein solches gottmenschheitliches Wirken würde nun nicht viel einzuwenden sein, wenn es nicht die

¹⁾ neque voluntas divina neque voluntas rationis in Christo impediatur aut retardatur per voluntatem naturalem aut per appetitum sensualitatis: similiter etiam nec econtrario caet. (fol. 84a).

²⁾ Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur (l. 1.).

³⁾ Hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina caet. (l. 1.).

⁴⁾ De Trin. error. fol. 10a sq. al. s.

⁵⁾ Quaest. XIX.

⁶⁾ Art. I: Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis?

Ketzer behauptet hätten. Thomas weist darauf hin, wie die Wirksamkeit eine gemeinsame ist¹⁾, aber die einzelnen Wirkungen besondere sind²⁾, insofern nämlich die Gottheit Christi etwas Anderes wirkt durch sich selbst, wie z. B. dass sie alle Dinge trägt mit ihrem kräftigen Wort, und etwas Anderes wirkt durch die menschliche Natur, z. B. dass sie körperlich umherwandelt³⁾. Darum ist es katholische Lehre, in Christo seien zwei natürliche Wirkungen ungeteilt, unmittelbar, unvermischt und ungetrennt vereint⁴⁾.

Das *distinguo* und die Teilung gefällt dem englischen Doctor so sehr, dass er sich nun die Frage aufwirft: ist in Christo ein mehrfaches menschliches Wirken anzunehmen?⁵⁾ Im Menschen muss man ja unterscheiden die ernährende Wirksamkeit, die er mit den Pflanzen, die empfindende, die er mit den Tieren, und die verständige, die er mit den Engeln teilt. Sofern nun eine jede Wirksamkeit selbständig ist, hat man im Menschen ein dreifaches Wirken anzunehmen; sofern sie aber durch ein höheres Princip bewegt wird, ist sie einfach und mit der höheren identisch⁶⁾. In dem Menschen Jesus nun gab es kein Wachstum, keinen Schmerz, keine Müdigkeit, die nicht von der Vernunft vorgeschrieben worden wäre⁷⁾!

¹⁾ ex parte ipsius operantis est una et indifferens operatio (fol. 84 b).

²⁾ sunt tamen diversa operata (l. l.).

³⁾ divinitas Christi aliud agebat per se ipsam sicut, quod portabat omnia verbo virtutis suae: aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat (l. l.).

⁴⁾ Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter (fol. 85 a).

⁵⁾ Art. 2: Utrum in Christo sunt plures operationes humanae?

⁶⁾ quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris (fol. 67 b).

⁷⁾ in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivae partis, qui non esset ordinatus a ratione (fol. 68 a).

Christus hat uns ein Vorbild gelassen, dass wir sollen nachfolgen seinen Fusstapfen. Christus ist uns gleich geworden in allen Stücken, ausgenommen die Sünde. So sagte die Heilige Schrift. Anders Thomas. Ein Mensch, der nur müde wird, wenn er will; nur wächst, wenn er will; nur Schmerzen hat, wenn er will, das war, nach Servet's Meinung, kein wirklicher Mensch. Es kam dem Spanier vor, als verflüchtigte sich der Christus des Aquinaten zu einem blossen Gespenst¹⁾.

In Betreff des Verhältnisses Gottes zum Menschen Christus interessirte Servet am meisten die Frage, ob man sagen dürfe, dass Christus dem Vater unterthan sei? (Quaest. XX, Art. 1.) Joh. 14, 28: „Der Vater ist grösser denn ich“, wird auf eine dreifache Untergebenheit Christi unter dem Vater gedeutet²⁾. Zunächst steht die menschliche Natur der göttlichen nach im Mass der Güte³⁾. Darum sagt Jesus Matth. 19, 17: „Was heissest du mich gut, niemand ist gut, denn der einige Gott.“ Sodann ist die menschliche Natur Gott unterworfen in der Macht Und in dieser Beziehung heisst es von Christo Phil. 2, 7: „er nahm Knechtsgestalt an“, weil er in seinem menschlichen Geschick ganz von den Bestimmungen Gottes abhing⁴⁾. Endlich ist die menschliche Natur Gott untergeben, sofern sie sich selbst durch ihren eigenen Willen freiwillig den Geboten Gottes untergiebt⁵⁾, und darum sagt Christus Joh. 8, 29: „Ich thue alle Zeit, was ihm gefällt“,

¹⁾ Vide, sagt er 1531, si vox, homo, suam imposturam in Biblia sonet (fol. 10b De Trin. error.). Figmentum, phantasma, chimaera wechseln bei Servet ab für dieses Gebilde. Letzteres besonders Dialogi de Trinit.

²⁾ Natura humana ex sui~conditione habet triplicem subjectionem ad Deum (fol. 87b).

³⁾ secundum gradum bonitatis.

⁴⁾ inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur (fol. 87b).

⁵⁾ quantum ad proprium suum actum, propria voluntate obedit mandatis ejus (l. 1.).

und Phil. 2, '8 heisst es „gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz“.

Cap. XVI: Ist Christus von Gott adoptirt?

Ist Christus als Mensch von Gott adoptirt? Videtur quod non. Die Juristen: nur aussenstehende Personen seien adoptirbar¹⁾. Für Gott keine Person draussen²⁾. Im Schöpfer „leben, weben und sind wir“. Adoption zielt auf Erbschaft. Gott können wir nicht beerben, da er ewig lebt. Allein Eph. 1, 5 heisst es: „er hat uns verordnet zur Adoption gegen ihn selbst durch Jesum Christ“. Gott lässt uns nämlich in seiner Güte zur Teilnahme an seiner Seligkeit zu³⁾, und die Zugelassenen nennt die Heilige Schrift „die zur Erbschaft Adoptirten“⁴⁾. In Bezug auf die Gnade und die Herrlichkeit Gottes stehen wir ja alle Gott von Natur fern. Auch können die geistlichen Güter, wie z. B. die Seligkeit, sehr wohl von mehreren zugleich besessen werden⁵⁾. Somit kann der lebende Vater die Erbschaft mit den Kindern teilen. Nunmehr fragt es sich, ob das Adoptiren ein Werk der gesamten Dreieinigkeit ist⁶⁾. Es scheint, dass dem nicht so sei. Denn die Adoption im Göttlichen wird ausgesagt nach der Ähnlichkeit der Adoption im Menschlichen. Im Menschlichen aber kommt das Adoptiren nur dem zu, der Söhne erzeugen kann⁷⁾. Das aber eignet im Göttlichen nur Gott dem Vater. Ferner

¹⁾ nullus adoptat nisi extraneam personam in filium (fol. 92 b).

²⁾ sed nulla persona est extranea a Deo (l. 1.).

³⁾ aliquis homo adoptat alium sibi in filium, inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae haereditatis (fol. 92 b).

⁴⁾ inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis haereditatem, dicitur eos adoptare (l. 1.).

⁵⁾ bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri (l. 1.).

⁶⁾ Art. II: Utrum adoptare conveniat toti Trinitati?

⁷⁾ in rebus humanis soli illi convenit adoptare, qui potest filios generare (art. 2, fol. 95 a).

werden wir durch die Adoption Christi Brüder (Röm. 8, 17). Brüder aber sind nur, die Eines Vaters sind. Daher sagt Christus, der Erstgeborene: „ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater“, Joh. 20, 17, „Auf dass wir die Kindschaft empfangen, sandte Gott seinen Sohn“ Gal. 4, 45 und „weil wir Kinder sind, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da schreiet: Abba, lieber Vater“ V. 6. Demnach kommt das Adoptiren dem zu, der den Sohn und den heiligen Geist hat, das ist dem Vater. — Allein wenn wir einen kindlichen Geist empfangen haben, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater! Röm. 8, 15, so rufen wir damit, nach der Kirchenlehre, die gesamte Dreieinigkeit als unseren Vater an¹⁾. Denn alle Wirkungen Gottes auf die Geschöpfe sind gemeinsame Wirkungen der Dreieinigkeit²⁾. „Was der Vater thut, das thut gleich auch der Sohn“. Joh. 5, 19. Darum ist die Adoption das Werk der gesamten Dreieinigkeit.

Ist es nun eine Eigentümlichkeit des vernünftigen Geschöpfes, adoptirt zu werden? Dem scheint nicht so zu sein. Denn Gott heisst der Geschöpfe Vater nur durch Adoption⁴⁾. Nun aber heisst er Vater der unvernünftigen Geschöpfe nach Hiob 38, 28: „Wer ist des Regens Vater? Wer hat die Tropfen des Taues gezeugt?“ Andererseits scheinen andere vernünftige Geschöpfe, nämlich die Engel, Gottes Kinder nicht erst durch die Adoption zu werden, sondern im eigentlichen Sinne schon zu sein, nach Hiob 1, 6: „Es begab sich aber auf einen Tag, dass die Kinder Gottes kamen und vor den Herrn traten“. Endlich, was einer Natur zukommt, das kommt einem jeden zu, der

¹⁾ sed cum Deo dicimus: Pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem (fol. 93 a).

²⁾ facere quemcunque effectum in creaturis, est commune toti Trinitati propter unitatem naturae (l. 1.).

³⁾ Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae (Art. 3).

⁴⁾ Non enim dicitur Deus pater creaturae, nisi per adoptionem fol. 93 a).

diese Natur hat. Allein Gottes Kinder zu sein, kommt nicht allen vernünftigen Geschöpfen zu. Demnach scheint das Adoptirtwerden nicht eine Eigentümlichkeit der vernünftigen Geschöpfe zu sein. Dem setzt Thomas entgegen, die adoptirten Söhne Gottes seien Gottes Erben. Die Erbschaft aber komme nur dem vernünftigen Geschöpfe zu¹⁾. Und in der That sei die adoptionelle Kindschaft ein Abbild der natürlichen²⁾. Der Sohn Gottes aber geht aus Gott hervor als vernünftiges Wort, das zugleich mit dem Vater selbst existirt. Deshalb kommt die Adoption nur dem vernünftigen Geschöpf zu gute, aber nicht jedem, sondern nur dem, das Liebe hat³⁾. Ist nun Christus, sofern er Mensch ist, Gottes Adoptivsohn⁴⁾? Gegen die Würde Christi kann das nicht verstossen, da er als Mensch ja etwas viel Geringeres ist als Gottes Adoptivsohn, nämlich Gottes Knecht. Auch ist der Mensch Christus durch dieselbe Gnade Gottes Sohn, durch welche ein jeder Mensch vom Anfang seines Glaubens an Gottes Kind wird. Diesen Aussprüchen des Hilarius und des Augustin tritt Thomas mit Ambrosius entgegen und erklärt, dass die Gottessohnschaft Christi nicht der Natur zukomme, sondern der Person. Es gebe aber in Christo keine andere Person als die göttliche. Daher könne Christus nur an sich Gottes Sohn heissen, und nicht erst durch Adoption⁵⁾.

Michael Servet leuchtete das ein. Er hatte ja später eine Zeit, wo er auf Grund von gewichtigen Schriftzeugnissen behauptete, Jesus sei von Gottes Gnaden Gottes

¹⁾ talis haereditas convenit soli rationali creaturae (fol. 93a).

²⁾ filiatis adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis (l. 1.).

³⁾ adoptari convenit soli creaturae rationali, non tamen omni, sed solum habenti charitatem (fol. 93b).

⁴⁾ Art. IV: Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus (l. 1.).

⁵⁾ Et ideo Christus qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus (fol. 93b).

Sohn, und er werde es um so mehr, je mehr Gott unter dem leidenden Gehorsam ihn heilige; und im Vollsinn sei er erst Gottes Sohn geworden durch seine Auferstehung. Der Auferstehungstag Jesu sei das Heute, wo ihn Gott gezeuget habe. Dennoch hat Servet niemals behauptet, Christus sei Gottes Kind durch Adoption. Denn, sagt er, Christus heisst nicht so allgemeinhin ein Gottessohn, wie wir, sondern in einer ganz eigentümlichen und ausgezeichneten Weise (*peculiari quadam et insigni ratione*). Ist er doch selber Gottes natürlicher Sohn (*ipse naturalis filius*). Andere werden Gottes Söhne, sind aber nicht als Gottes Söhne geboren: wir heissen Söhne nur durch das Gnadengeschenk, das Gott uns in Christo giebt¹). Er ist der wahre Sohn, wir sind die Adoptiv-Kinder. Er ist unserer Kindschaft Ursache und Grund²). Geradeso im eigentlichsten Sinne des Wortes heisst Gott der Vater Christi (*aeque proprie*), wie die irdischen Väter ihrer Söhne Väter heissen. Sonst könnte Gott nicht die eigentümliche bewirkende und hervorbringende Ursache einer bestimmten Wirkung heissen³). Wer anders lehrt und Christum zum Adoptivsohn macht, verfällt in die Gottlosigkeit der Bonosianer (*impietas Bonosianorum*). So Servet.

Cap. XVII: Ist Christus von Gott prädestinirt?

Indess, wenn Christus nicht zum Sohne Gottes adoptirt wurde, so scheint er auch nicht prädestinirt worden zu sein. Denn nach Eph. 1, 5 ist das Ziel der Prädestination die Kindschaft Gottes: „Er hat uns zuvor

¹) filii dicimur dono et gratia per ipsum nobis facta (fol. 9¹ De Trinit. error.).

²) ipse hujus (nostrae) filiationis author (Restit. p. 13).

³) causa peculiariter efficiens et productiva alicujus certi effectus (fol. 9¹ De Trinit. erros.).

verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst“. Auch bezeichnet die Prädestination keine ewige Dauer, sondern ein gewisses zeitliches Vorangehen¹⁾, was doch auf den Sohn Gottes nicht passt. Dennoch sagt der Apostel Paulus Röm. 1, 4: „Gott hat ihn zuvor verordnet zu seinem Sohne nach der Kraft“²⁾. Und in der That ist die Prädestination eine gewisse ewige Vorherbestimmung der Dinge, die einst durch Gottes Gnade geschehen sollen in der Zeit³⁾. Nun hat Gott die Fleischwerdung von Ewigkeit her bestimmt. Und in der Zeit ist es durch die Gnade der Einigung vollzogen worden, dass der Mensch Gott und Gott Mensch sei⁴⁾. Und in diesem Sinne fällt die Einigung der Naturen in der Person Christi unter die Prädestination⁵⁾; oder man kann sagen, Christus, sofern er Gott ist, ist zum Menschen prädestinirt“⁶⁾.

Mit höchster Spannung trat Servet an des Aquinaten nächste christologische Frage. Es war ihm, als sollte das Ende das Werk krönen. Und doch so unscheinbar lautete die Frage: Kann man sagen, Christus, sofern er Mensch ist, ist zum Sohne Gottes prädestinirt⁷⁾? Wenn dem so wäre, so würde Christus, sofern er Mensch ist, Gottes Sohn sein⁸⁾. Das ist es eben, sagte sich Servet. Darauf kam alles an. Dass Christus, sofern er Mensch ist, Gottes Sohn sei, das war Servet's

1) *praedestinatio antecessionem quandam importat* 94b).

2) *Vulgata: qui praedestinatus est filius Dei in virtute* (l. l.).

3) *praedestinatio est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore* (fol. 94b).

4) *Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo* (l. l.).

5) *Et ideo oportet dicere, quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione* (l. l.).

6) Servet nennt Christum lieber nach Röm. 8, 29 *primogenitus inter electos* (fol. 54a *De Trinit. error.*).

7) *Art. II: Utrum haec sit falsa, Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei?*

8) *videtur sequi, quod sit filius Dei, secundum quod homo* (fol. 95a).

unsterbliche Entdeckung, als er die Bibel fand. Auch sagt Augustin ausdrücklich, „der Mensch Christus sei zum Sohne Gottes prädestinirt“. In der That, antwortet Thomas, ist die menschliche Natur nicht immer mit dem göttlichen Worte vereinigt, aber wohl durch Gottes Gnade zu dieser Vereinigung vorher verordnet. Und diese Gottessohnschaft, am Menschen Christus in der Zeit erfüllt, ist eine göttliche, zuvor der Menschheit verordnete Gnadengabe¹⁾. Und da die Gnade weit weniger darin besteht, dass dem Sohne Gottes zu teil wird, Mensch zu sein, als dass der menschlichen Natur gestattet wird, sich mit dem Sohne Gottes zu vereinigen, so gilt es im eigentlicheren Sinne, dass Christus, sofern er Mensch ist, prädestinirt wurde, Gottes Sohn zu sein, als dass Christus, sofern er Gottes Sohn ist, prädestinirt worden wäre, Mensch zu sein²⁾. — Ist nun die Prädestination Christi das Muster unserer Prädestination³⁾? Allerdings, wenn wir nicht auf den Act der Prädestination sehen — der ist derselbe einige ewige Act, durch welchen Gott ihn und uns prädestinirt hat⁴⁾ —, sondern auf das Ziel der Prädestination. Denn das Gut, zu dem Christus und wir zuvor verordnet wurden, ist die Sohnschaft Gottes: Christus wurde prädestinirt, dass er Gottes natürlicher Sohn sei; wir wurden prädestinirt zur Adoption, die eine Teilnahme und Gleichnis ist der natürlichen Sohnschaft⁵⁾. Ebenso ist bei Christo und uns dieselbe Weise, das

1) secundum effectum temporalem est aliquod gratuitum Dei donum (fol. 95 a).

2) magis proprie potest dici, quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, quam quod Christus secundum quod filius Dei, sit praedestinatus esse homo (fol. 95 b).

3) Art. III.

4) uno enim modo et eodem actu aeterno praedestinavit Deus nos et Christum (fol. 95 b). — Ein fruchtbarer Gedanke, den Servet später, auf biblischem Grunde, weiter ausbaute.

5) nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis (fol. 95 b).

prädestinirte Gut zu erlangen: nämlich die Gnade. Denn die menschliche Natur in Christo ist mit dem Sohne Gottes vereinigt worden, ohne dass ihr irgend welche Verdienste vorausgingen¹⁾. Und „von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade“. Joh. 1, 16. — Der Aquinat, geleitet von seinem feinen biblischen Tact, streifte hier wieder an Wahrheiten, deren ganze Tiefe später sein congenialer spanischer Schüler aufzudecken bemüht war: ein Studium, dem Michael seit der Bibelfindung sein ganzes Leben gewidmet hat. Auch Thomas ging noch einen Schritt weiter. Er fragt: „Ist nun die Prädestination Christi die Ursache unserer Prädestination?“²⁾ Es scheint, dass Gott bei unserer Prädestination keine andere Ursache hatte als das Wohlgefallen seines Willens. Eph. 1, 5. Allein in demselben Spruch heisst es: er hat uns zuvor verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst, durch Christum, nach dem Wohlgefallen seines Willens. Und in der That, wenn wir auf das Ziel unserer Prädestination sehen, so hat Gott durch ewigen Vorsatz unser Heil also verordnet, dass es erfüllet werde durch Christum“³⁾. — Die centrale Heilstellung des Menschen Jesus kam nicht beim Aquinaten, sondern erst bei seinem spanischen Schüler zu ihrem Recht.

Und doch, gerade wo er sich von dem Aquinaten trennen sollte, fühlte er erst recht, wie lieb ihm der mehrjährige Reisebegleiter geworden war. Michael hatte alle Hochachtung gewonnen vor des englischen Doctors logischer Schärfe, speculativer Tiefe und systematischer Vollendung. Seine platonischen Neigungen gaben dem Grafen einen ganz besonderen, idealen Anstrich. Willkommner noch waren dem jungen spanischen Gelehrten des feinen Italieners sprachliche

¹⁾ *natura humana in Christo nullis suis praecedentibus meritis est unita filio Dei (l. l.).*

²⁾ Art. 4.

³⁾ *Sic enim Deus praedestinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Christum compleretur (fol. 96 a).*

und sprachgeschichtliche Auseinandersetzungen. Am liebsten aber des Thomas biblische Ehrlichkeit. Solche Erörterungen, wo der Aquinat, uneingeengt von kirchlichen Schranken, frei dem biblischen Zuge seines Herzens nachgehen konnte, dünkten Michael wie Klänge aus einer besseren Welt, wie Präludien auf Christi unaussprechliche Gottheit (*tanquam praeludia ad inenarrabilem Christi divinitatem* [de Trinit. error. fol. 59a]).

So ging er denn auch andächtigen Schrittes den Aquinatischen Gedanken nach über die Prädestination. Er ging ihnen nach (wie so oft), um sie zu überholen. Der ganze Prädestinationsbegriff, mit dem hier Thomas operirte, schien Michael, sobald er eine Bibel gefunden, durchaus unzulänglich. In der Gottheit gab es kein Vorher und kein Nachher, kein War und kein Werden. Die Übersiedelung des menschlichen Zeitbegriffs in das Leben, Denken und Handeln der Gottheit wurde zu einer unerschöpflichen Quelle des Irrtums¹⁾. Auch hier hatte Thomas die richtige Ahnung. Der spanische Arzt musste ihm, wie so oft, die Geburtshülfe leisten und so der Herausgeber werden für das in ihm embryonisch Angelegte. Im Spanier liegen erst die rechten Consequenzen des Aquinatischen Gedankens zutage. Wir sahen oben, Thomas bezeichnete unsere Prädestination und Christi Prädestination als in der Ewigkeit einen und denselben Moment. Die Priorität, fügt Michael hinzu, ist keine temporelle, sondern eine causale. Christus, der Prototyp der heiligen Welt, geht uns, die wir nach seinem Bilde gemacht sind, voran, wie die Ursache der Wirkung (*sicut causa ante effectum*). Und dieser Vorzug Christi vor allen Menschen ist ein viel natürlicherer, wirklicherer und der Gottheit

¹⁾ *maximam causam erroris, quod carnaliter de prioritate et posterioritate temporis in Dei actionibus, quae nulli tempori subjacent, judicamus. Apud ipsum non reperitur fuit; sed semper reperitur est* (fol. 52b de Trinit. err.).

eigentümlicherer (*naturalis, vera et magis Deo appropriata*), als der der Zeit. Denn vor Gott giebt es keine Zeit (*coram ipso nullum est tempus*)¹). Darum wirf zurück den Schleier der mittleren Zeit (*rejecto velamine temporis medii*): dann wirst du sehen, wie die fernste Zukunft sich mit der frühesten Vergangenheit berührt zu einer einzigen Stunde. Das ist Gottes Stunde. Gegenwart ist alles und die Ewigkeit umgiebt dich. Das ist das Heute, wo Gott handelt: wo er den Sohn zeugt und die Welt schafft und die Seinen auserwählt (*hora nativitatis Christi*, fol. 53b l. l.). Und ist's in der Ewigkeit ein und derselbe Moment, in dem Gott in sich das Urbild der Schöpfung bildet, und wo Licht und Welt geboren wird, und wo geboren wird des Menschen Sohn aus der Jungfrau. So wird die Prädestination für Servet die göttlich causale, aller Zeit vorangehende Gnadenwahl Aller zum Heil, im Namen des Erstgeborenen, der seiner Brüder Urbild, Mittler und Ziel ist²).

Michael Servet's trinitarische Studien in der englischen Summa waren damit abgeschlossen. Doch hörte er nicht hier etwa auf, den Thomas zu lesen. Auch die folgenden Abschnitte „vom Verhältnis Christi zu uns, sofern wir Christum anbeten (qu. 25) und als unseren Mittler verehren (qu. 26), dann die Betrachtung des Erdenlebens Jesu (qu. 27—59), kurz alle christologischen und alle soteriologischen und alle theologischen Fragen des Aquinaten — der fromme Spanier las sie, betete sie durch, übersetzte sie in seine Heimatssprache und verfertigte zu jeder Frage die Argumente, nicht ohne kritische Fingerzeige.

Indess so sonnig, wonnig und verheissend viele der englischen Gefilde zum Herzen des Aragoniers sprachen, alles

¹) fol. 82a de Trinit. err. — cf. fol. 81a: *Deus supra tempus*, und fol. 81b: *nec Deus nec verbum ejus per temporis intervallum ante mundum fuerunt*.

²) de Trinit. err. fol. 51a. 52b. 53b. 80b. — *De justicia regni Christi* fol. 23b. 26a. — *Restitut. Christian.* p. 14. 56. — *Dialog. I*, fol. 8a. 5b, al. s.

Trinitarische schied doch von ihm eine weite, breite Kluft, das war der durch Halbierung zwischen Plato und der Kirchenlehre hervorgerufene Dokerismus. Wie der einheitliche Gott unter den Händen des Thomas zu einem doketischen Gebilde geworden war: zu einem Schein-Absoluten, das sich auflöste in lauter Relationen; geradeso wurde der einheitliche Christus verflüchtigt zu einem doketischen Gebilde: zu einem Aggregat von zwei sich fremdartigen Naturen, das seine Person im Himmel hatte.

Cap. XVIII: Christologischer Abschluss.

Des Thomas Aquin christologische Fragen, soweit sie sich auf das trinitarische Problem bezogen, waren nun abgeschlossen. Des spanischen Forschers Ergebnis schien das umgekehrte zu sein, wie bei dem eigentlich trinitarischen Teil. Im trinitarischen Teil war Gott zu leiblich gedacht. Ja, als ob es sich um Materie handelte, hatte die Kirchenlehre in Gott Zahlen eingeführt und Emanationen und Relationen und Personen mit verschiedenen Kennzeichen und Eigentümlichkeiten: und diese drei concreten, für sich bestehenden Realitäten drohten, wie drei feindliche Götter, dem einen lebendigen, wahrhaftigen, allereinfachsten und darum unteilbaren Gott¹⁾ den Garaus zu machen, indem sie ihn bald erblassen liessen zum mathematischen Punkt, zum Connotativ- und Collectivbegriff, zu einer müssigen toten, metaphysischen Natur, bald ihn in drei, vier Stücke zerrissen und sich absorbiren liessen in seinen sogenannten Personen. Das, was keine Realität hatte, sollte um jeden Preis etwas Concretes und Reales sein²⁾, selbst auf Kosten Gottes.

¹⁾ De uno Deo constat, de rebus illis quas personas appellant, mentionem non reperio (de Trinit. error. fol. 35b).

²⁾ Declarare nullum id quod nihil est, non est blasphemia (de Trinit. error. fol. 59a).

Dem entgegen in der Christologie wurde der geschichtlich reale Christus in zwei Naturen, zwei Willen, resp. zwei Personen zerrissen und in zwei verschiedene imaginäre Söhne aufgelöst, oder aber dem Menschen Jesus die menschliche Person genommen und er verflüchtigt in ein Hirngespinnst (*phantasma*), dessen Person ein zweites Ding im Himmel sei¹⁾.

Trost, Lebensmut und Heiligungskraft konnte aus der trinitarisch bestimmten Christologie nicht fließen. Und doch mahnt uns die Bibel immer wieder an unsere Heiligung (*de sola spiritus sanctificatione semper memores simus* [de Trinit. error. fol. 64b]). Um dies möglich zu machen, muss Christus uns ganz nahe vor Augen gerückt, der Geist seiner Heiligung in uns eingezogen sein²⁾. So lange uns ein jenseitiges, personenloses Wesen gegenübersteht, wenn auch immer in Menschheit gehüllt, so haben wir kein Vorbild, in dessen Fusstapfen wir treten könnten. Dem trinitarischen Christus gegenüber ist der Mensch ein blosses Object für eine magische Kraft, die aus irgend einem Himmelswinkel an ihm operirt und experimentirt: er hat nicht mehr Geist³⁾ wie der Thon vor dem Töpfer, ja Christi eigene Menschheit ist nichts als Ein Gewand unter vielen (*induit, assumit ut vestimentum*), welche der Gottheit zur Disposition stehen.

Der trinitarische Christus, wenn er auch noch so menschlich scheint, er ist von der Menschheit unendlich verschieden. Unser Heiland war ihm nichts weniger als wirklicher, geschichtlicher Mensch: er war die Incarnation

¹⁾ In diese Gegensätze spitzt Servet die trinitarischen Irrungen zu am Schluss seiner ersten Schrift: *ex his duae questiones oriri videntur, scil. quod Deus erat corpus, aut quod Christus sit phantasma. Quarum utramque tollit Johannes 1, 1 sq. (fol. 119 de Trinit. error.)*.

²⁾ fol. 60 a l. l. *Sed nunc scio, quod dixit: Deus de propinquo ego sum caet.*

³⁾ *ita indigne de humanitate sentis caet. fol. 13 b l. l. — Nam tu humanitatem sic quasi spiritus expertem tractare soles fol. 58 b l. l.*

einer zweiten Person der Gottheit, die aus Zweckmässigkeitsgründen eben die Annahme eines Menschenleibes beliebte, die aber auch ebenso gut, wenn jene zufälligen Zweckmässigkeitsgründe fortfielen, hätte die Annahme eines Tierleibes belieben können, etwa des Leibes einer Ameise, einer Biene, einer Maus, eines Pferdes, eines Esels oder dergleichen¹⁾. Denn wenn ein höheres Geschöpf aus Zweckmässigkeitsgründen den Leib eines niederen Geschöpfes auf eine gewisse Zeit sich annimmt, so ist das für das höhere Geschöpf keine Erniedrigung, sondern eine Herablassung, eine neue Ehre, weil Beweis der Demut. Und da von Stund' an, wo das höhere Geschöpf das niedere Geschöpf annimmt, das höhere Geschöpf teilnimmt an allen Eigentümlichkeiten des Niederen, so kommen ihm von Stund' an auch die Eigentümlichkeiten zu, die ihm bis dahin nicht zugekommen waren²⁾.

Sollte das der Missionar predigen, fragte der Arragono-Navarrese den Aquinaten mit durchbohrendem Blick? Treibt man so Mission? — Die Juden und Mauren lachten³⁾, wenn sie der scholastischen Verteidigung des christlichen Glaubens zuhörten. Servet's ganze Seele seufzte, und seine Augen weinten, weinten blutige Thränen. Thomas, sein Lieblings-scholastiker, hatte ihn bitter getäuscht.

Und Thomas ist christologisch wie trinitarisch der Repräsentant der gesamten Scholastik. Wen von seinen Nachfolgern bis herunter zu Johann Majoris Michael auch fragen mochte, überall hielten sie ihm, als Product ihrer Trinitätslehre, denselben personlosen Scheinmenschen ent-

1) Alle diese Tiere führen des, Thomas Nachfolger nicht nur an, sondern im Vergleich so gründlich durch, dass es wahrhaft widerlich ist.

2) Si corpus asinum angeli ad eum modum induant, concedunt ipsi, angelos esse asinos, angelos in asinina pelle mori, angelos esse quadrupedes, et angelos habere longas aures (Restitut. Christ. p. 43).

3) De Trinit. error. fol. 41a sq. Non mirum profecto si Turcae nos plus quam asinos et mulos rident: Restitut. Christ. p. 43.

gegen, dem nachfolgen konnte nur, wer selber eine wäre von den drei Personen der Gottheit. Christus war auch ihnen kein Mensch, sondern eine von Gott angenommene Menschheit ohne Namen (*humanitas sine nomine* fol. 41a), ein Zwischen-Geschöpf wie der arianische Christus; nur deswegen nicht arianisch, weil es keine persönliche Sonderexistenz führte, sondern personenlos hineingezogen war in die trinitarische Gottheit. Und wo man diese Absorption vermeiden wollte, da verfiel man aus der Scylla in die Charybdis. Um die Entstellung der drei Personen-Gottheit durch die Last eines ihr eingefügten Menschenleibes zu umgehen, musste man, Christum persönlich gedacht, eine vierte Person¹⁾ in die Gottheit einlassen, womit eine Viereinigkeit geschaffen wurde, oder wenn das göttliche Wesen als etwas selbständig für sich Bestehendes gedacht wurde, ein fünfeiniges höchstes Ding. Die Schüler suchten immer noch den Meister in Abstrusitäten zu überbieten, so dass im Lauf der Zeiten die Verwirrung in den Trinitätsbegriffen von Tag zu Tag stieg²⁾. Von Schmerz überwältigt, griff Servet zunächst, in Ermangelung einer Bibel, zu jenen Kirchenvätern, die den Scholastikern als Autorität gedient hatten. Er musste, da er nach den vor-arianischen Vätern vergeblich suchte³⁾, sich mit den späteren begnügen. Allein auch Athanasius, Hieronymus, Damascenus, Augustin — sie alle stimmten in der Christologie wie in der Trinität dem Thomas Aquin und seinen Nachfolgern zu. Um der Menschheit Christi und der zweiten Person der Gottheit zu gleicher Zeit gerecht zu werden, nahm Athanasius, der Vater der Drei Personen-Lehre (*trinitariorum princeps*) in seinen Dialogen zwei Söhne an (*duos filios facit*), da in Wahrheit

¹⁾ Si enim homo est persona, quarta est persona (Restitut. p. 39).

²⁾ quomodo temporum injuria omnia sint depravata (De Trinitat. error. fol. 31a al. s.).

³⁾ Quorum scripta, similiter et omnium aliorum, qui ante Arianum schisma scripserunt, utinam vidissem (l. l. fol. 52b).

zweie geboren sind und zweie erzeugt (vere sunt duo nati, et duo geniti [Restitut. p. 38]). Und im Buche über den katholischen und den arianischen Glauben lehrt er, Menschensohn heisse der angenommene Mensch, nicht aber der Sohn Gottes (non ipsum filium Dei). Der Menschensohn, sagt er, sei vom Sohne Gottes voll (filium hominis ait esse plenum filio Dei). Und darauf giebt er nicht bloß zwei Söhne zu, den einen Menschensohn und den anderen Gottessohn, sondern auch zwei Söhne Gottes (sed et duos filios Dei), den einen tropisch, den anderen natürlich (alterum tropicum, alterum naturalem). Und dennoch schliesst er sophistisch, es sei eine angehäuften Person. Solch eine angehäuften Person (cumulatam personam) lehrt Athanasius selber in der Epistel an Epictet und stellt dabei in Abrede, dass der Mensch und das Wort Eine Substanz bilden¹⁾. Was war da nun, sagte sich Servet, gewonnen, wenn man, um das Zerrbild in der Gottheit nicht noch mehr zu beschweren, in der Menschheit ein neues paralleles Zerrbild construirte, eine aus drei Söhnen cumulierte einheitliche Person; dergestalt, dass, während die drei Personen in der Gottheit Eine Substanz bildeten, die drei Söhne in Christo nicht Eine Substanz bildeten, sondern nur Eine Person? Hieronymus aber, in der Auseinandersetzung des Glaubens, die er an den Papst Damasus richtete, und Damascenus im dritten Buche über den orthodoxen Glauben lehren in Christo zwei vollkommene und unversehrte Substanzen Gottes und des Menschen²⁾: Sohn sei nämlich ein substantieller Begriff (substantiale nomen), daher ist jede von beiden Substanzen ein Sohn³⁾. — Und um dem Wirrsal die Krone aufzusetzen, leugnet Augustin und behauptet

¹⁾ negans hominem cum verbo facere unam substantiam (Restitut. p. 38).

²⁾ duas perfectas et integras substantias Dei et hominis (l. l.).

³⁾ est utraque substantia filius (l. l.).

die zwei Söhne neben einander. Denn im 2. Buch von der Dreieinigkeit sagt er, das Angenommene (*assumptum*) sei der Menschensohn, der Annehmende aber (*assumentem*) der Gottessohn; und im 13. Buch von der Dreieinigkeit lehrt er, das Wort (*verbum*) sei der wahre Gottessohn, das Fleisch (*carnem*) aber der wahre Menschensohn. — Gegen den Felician lehrt er, Maria hat geboren, nicht aber hat sie geboren den Gottessohn (*non genuit filium Dei*), sondern geboren hat sie den Menschensohn (l. l.). Dass Maria den Gottessohn nicht geboren habe, schien Servet eine Lästerung, vor der er zurückschauderte (*horresco ad hanc blasphemiam*)¹⁾. Mit Thomas Aquin erschienen also die nach-arrianischen Kirchenväter unfähig, eine gesunde, ethisch und apologetisch nutzbare Christologie herzustellen, wie sie sich unfähig erwiesen hatten auf trinitarischem Gebiet.

Ja gewissermassen ging der englische Doctor mit seinem feinen biblischen Sprachsinn auch jenen Vätern voran. Denn was dem Aquinaten seine Exegese nie erlaubte, aus den drei Engeln, die Abraham erschienen²⁾, oder aus der Dreizahl der Erzväter, oder aus den drei Scheffeln Mehl (Math. 13, 33) Rückschlüsse zu machen auf die drei Personen der Gottheit (*de Trinit. error. fol. 27a*), oder aus den Zahlen der Ausdrücke Zahlen in den Sachen zu construiren (*ex numeris vocum numeros in rebus philosophari*); oder auszulegen: „Im Anfang d. h. im Sohne schuf Gott Himmel und Erde“ und „Im Anfang d. h. im Vater war das Wort“³⁾, und sich dann

1) (l. l.) — Sine tropo, sagt Servet an einer anderen Stelle, et sine aliquo idiomatum sophismate est Maria realiter θεοτόκος, Deum generans seu Dei genitrix, quia filius ejus est vere Deus (*Restitut. Chr. p. 696*).

2) *Restitut.* p. 27 cf. *De Trinit. error. fol. 30a*.

3) Quid ego audio? Putasne quod filius Zebedaei tam subtilem philosophiam scivisset. Ego malo ignorare quam scire hanc scripturarum discordantem concordiam (*De Trinit. error. fol. 47b*).

herumzustreiten, ob die beiden Fremdlinge, die dem Loth erschienen, der Vater und der Sohn waren, oder der Vater und der heilige Geist¹⁾: das hatten jene Kirchenväter gethan und hatten nicht Ernst und besonnenen Verstand genug gezeigt, um zu Gunsten der Heilswahrheit auf ihre und ihrer Vorgänger geistreiche Einfälle zu verzichten. Gestern war es ihr Ruhm, durch Multiplication von platonischen Begriffen aus einem metaphysischen Dinge ein zweites und aus beiden wieder ein drittes auszusondern²⁾. Statt eines einigen Gottes boten sie heute uns ein unverständliches und unverstellbares Mehr-Götter-Weßen, in dem sie alles sofort wieder aufheben, was sie eben gesetzt haben. Statt eines Heilands und Versöhnners ersinnen sie morgen einen gespenstigen Dreisohn, der menschlich unpersönlich, aber in Gott persönlich sei. Warum dann nicht lieber einen unendlichen Reichtum von Göttern nach der ganzen Genealogie des Boccaccio (fol. 40 b); warum nicht die hundert Octonen Geister des Valentin (fol. 40 a); warum nicht gerade herausagen, das Wort Gottes sei Mercur, wie schon die Heiden ersannen, dass Mercur das Gotteswort sei, durch welches die Weisheitslehre den Sinnen vermittelt wird?³⁾ Consequenz ist stets ein Vorzug vor der Halbheit. Und des Aquinaten Nachfolger waren darin ehrlicher, oder wenn man will naiver, resp. frecher, als seine Vorgänger. Denn während die heiligen Väter nichts zu thun haben wollten mit der sie umgebenden Heidenwelt, erklärten Occam, Holcot, d'Ailly

¹⁾ Desipit Augustinus, inquirens caet. . . . Ridiculae neniae (Restitut. p. 28. — cf. De Trinit. error. fol. 30 a).

²⁾ Magna est eis gloria, res separatas multiplicando, Platonizare. Dissidia et discordias in scripturis seminare est eorum studium (fo. 47 b al. s.).

³⁾ Quid, obsecro, interest eorum doctrina a gentiliū fictionibus qui Mercurium Verbum esse tradunt, per quod sensui doctrina confertur (fol. 47 b).

und besonders Johann Majoris¹⁾, wir dürfen zugeben, dass drei Götter sind. Servet aber fügte hinzu, drei solche Götter, dass, wenn man sie den Heiden als Einen Gott verkaufen wollte, sie sich mit Lachen abwenden würden²⁾: und unter diesen dreien einen Vater, zu dessen Erkenntnis uns ein Ding führen sollte, das unbekannter war als dieser Vater selbst (*sed qualiter res illa, quae est magis ignota quam pater ipse, duce nos ad cognitionem patris* [fol. 47a de Trinit. error.]).

Es hatte sich dem Servet als vergeblich erwiesen, den Aquinaten aus seinen sophistischen Verstrickungen zu befreien, sei es durch seine patristischen Vorgänger, sei es durch seine scholastischen Nachfolger. Die Schuld der babylonischen Verwirrung lag nicht bei Thomas, sondern viele Jahrhunderte früher. Und Servet's dogmengeschichtliche Betrachtung liess es ihn als ein göttliches Strafgericht erkennen, dass die Zeit, wo man den Papst zum König machte, die Trinität heraufgebracht hat: und damals haben wir Christum verloren³⁾.

Cap. XIX: Die Krisis.

Durch die Lectüre der Scholastik war Servet in einen entsetzlichen Seelenzustand geraten. Das scholastische Wissen frass ihm das Herz ab. Er fühlte sich gepeinigt im Schlafen und im Wachen. Noch drei Jahre später, nachdem er diese Krise, Dank der Bibel, überwunden, tönt, sobald er sich jener schrecklichen Zeit erinnert, sein *ingemisco*,

¹⁾ Z. B. L. I. Sent. Dist. IV fol. 39b.

²⁾ *Nisi delirus forte viderer, omnium gentilitium, philosophorum, poëtarum et Sybillarum testimonia a Lactantio Firmiano citata in medium adducerem, ut inde cognosceres, quantum ludibrio esses, si eis tres tuas res pro uno Deo venderes* (fol. 34a De Trinit. error.).

³⁾ *Et puto fuisse divinae punitionis iudicium, ut eodem tempore Papa efficeretur rex, quo est Trinitas orta: Et tunc Christum perdimus* (fol. 111b De Trinit. error.).

contremisco, perhorresco, non possum continere a gemitu, non possum non flere, quis non lachrymabitur, solent usque ad viscera penetrare, viscera concutiuntur, untermengt mit dem dröhnenden, spanisch accentuirten Misericordías, Misericordías weithin klagend durch die Luft. Bei Tage kam er sich vor wie eine gescheuchte Gemse, die, vom Jäger ¹⁾, der Inquisition, verfolgt, von Felsblock zu Felsblock klettert, und überall droht ihr der Abgrund tief umnachteter Häresie ²⁾. Oder seine Seele däuchte ihn ein Zugvogel, der aus kaltem, rauhem Norden nach der südlichen Heimat zurückreist, und fliegt und fliegt und fliegt, bis er ermatteten ³⁾ Fittichs eben nieder zur Erde fällt. Und wollte er aus seiner Seele verscheuchen die trinitarischen und christologischen Wahnbilder ⁴⁾, mit denen ihn die Scholastiker wie hundert Teufel ängstigten, wurde seine fromme Seele verzehrt vom Durst nach Gott und schrie nach dem lebendigen ⁵⁾ Gott, wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, dann stand er plötzlich, wie von einem fremdartigen Zauber gebannt, vor einem Collectivbegriff ⁶⁾ oder vor einem connotativen ⁷⁾ Sohn oder vor drei mathema-

¹⁾ venari ist ihm ein Lieblingsbild; venantur phantasmata sagt er öfter in den Irrungen, chimaeas venari Dialog. I. fol. 9b; venantur visionem Dei, Restitut. p. 21a al.

²⁾ ubi quamplurimi et subtilissimi haeresiarchae lapsi sunt (fol. 8a De Trinit. error.).

³⁾ Immo fatigatur intellectus et confunditur eo ipso quod circa illud speculari contendit, quasi super vento sine fundamento sensus aedificans (fol. 33b De Trinit. error.).

⁴⁾ portenta quae peperit Trinitatis concertatio (fol. 38a De Trinit. error. — cf. Restitut. p. 41).

⁵⁾ Nullum erat in Deo monstrum, nulla dissectio, nulla realis distinctio: sed gloria aeterna hominis Jesu Christi filii Dei caet. (Restitut. Christ. p. 579).

⁶⁾ Lombard. L. I. Dist. XXII. — Occam. I. Sent. quaest. 3 Prol. al. s.

⁷⁾ De Trinit. error. fol. 35b. 22a al. s. — cf. Joh. Majoris in L. I. Dist. V. fol. 40b al. s.

tischen Punkten¹⁾. War das der wahrhaftige, allgütige, gerechte, heilige, erbarmungsreiche, liebend lebendige Gott, vor dem er knien sollte und anbeten?

Und wenn er träumte²⁾, mit der Sehnsucht eingeschlafen³⁾, sich doch irgend eine Vorstellung zu machen von der göttlichen Dreiperson⁴⁾ oder dem menschenartigen Dreisoohn, dann that er einen tiefen Fall, und mit einem Mal war er rings umgeben von Ungeheuern⁵⁾. Dort forderte ihn zum Zweikampf der dreikörperige Geryon. Hier schrie die Bellerophontische Chimäre. Da aber heulte der höllische Cerberus⁶⁾. Das Gorgonenhaupt schüttelte seine Schlangen, und die Danaiden trugen immer Wasser⁷⁾, indessen der höllische Brand drohte, sein Herz zu erfassen. Da erschienen die Scholastiker: der magister sententiarum, der Doctor angelicus, der venerabilis inceptor, der Doctor sublimis, der irrefragabilis, der venerabilis, der seraphicus. Sie flüsterten, zu ihm sich niederbeugend, himmlische, süsse, lockende Melodien ihm ins Ohr. Erst dünkte es ihn eine fremde Sprache. Dann lauschte er schärfer. Dann verstand er, was sie sagten. Und jeder sagte ihm seinen Spruch⁸⁾. Und dann verschwand er, erlöschend, wie eine Flamme.

1) De Trinit. error. fol. 108 b -- cf. Restit. Christ. 125. 129 al. s.

2) Somnia quantumcunque velis, dirige oculos ad phantasmata, et reperiens, quod Trinitas non est intelligibilis sine tribus phantasmatibus (fol. 32 b De Trinit. error.).

3) Ego enim ea quae de Deo in Bibliis habentur, ut discam dies noctesque jugiter laboro (De Trinit. error. fol. 107 b cf. Restit. Christ. al. s.).

4) illud terribilissimum (fol. 27 a De Trinit. error.).

5) Apologia ad Melanchthonem, in der Restit. Chr. p. 675. 22 bis 36 al.

6) Bilder, die Servet öfter von der scholastischen Trinität braucht.

7) sophistarum argumenta plurima sunt a nobis in medium perducta ac trinitariorem sophistarum monstra fere omnia patefacta (Restitut. Christ. p. 47).

8) Vide scholasticos mira diaboli prodigia effundentes, et daemonum illusiones a tribus illis filiis Beelzebub excitatas, cum relationibus et formalitatibus (Restit. Chr. p. 41).

Der Lombarde¹⁾ sagte: „Nicht alles, was ausgeht, wird geboren, obwohl alles ausgeht, was geboren wird: gleichwie nicht alles, was zwei Füsse hat, ein Mensch ist, obwohl Zweifüssler jeder ist, der Mensch ist. So erkläre dir den Unterschied zwischen Gottes Sohn und Geist“²⁾. Der Aquinat sagte: „Wie Pferd und Esel jedes etwas für sich ist, und beide dennoch die gemeinsame Bezeichnung „Tier“ führen, gerade so hat Gott in sich reale Relationen, der Mensch aber keine, und heissen beide dennoch mit Recht: „Person“³⁾. Und wie wir sagen: „jener Stein und jener Esel da,“ gerade so, wenn man grammatisch reden will, kann man das göttliche Wesen mit dem Pronomen bezeichnen „jenes da“⁴⁾. Duns Scotus sagte: „Seinem Vermögen nach schliesst Gott in sich (includit in se) die Vollkommenheit des Esels (perfectionem asini). Daher ist es notwendig (oportet), dass sie auch wirklich (actualiter) in ihm sei: daher ist die Vollkommenheit des Esels in ihm wie ein lebendiger Act (ut actus): daher giebt sie das Sein (dans esse)⁵⁾. Auch kann man schliessen, dass der Mensch aus Eselssamen (a semine asini) könnte geboren werden“⁶⁾. Der Cardinal d'Ailly sagte: „Der Mensch ist ein Esel, die Menschheit ist die Eselheit, ein Ding sind drei Dinge und jedes von ihnen“⁷⁾. Occām, Holcot, Richard von St. Victor, Henricus von Gent — alle drängten sie sich zu Servet heran, ihm ihren Spruch ins Ohr zu sagen. Servet stiess sie zurück⁸⁾. Aber einer liess sich nicht abweisen, sein Zeit-

¹⁾ Quid hic memorem horrida praestigia Lombardi caet. c. Restit. Chr. 26. 41. 46.

²⁾ L. I. Sentent. Dist. XIII.

³⁾ L. I. quaest. XXIX. art. 4. fol. 115 a.

⁴⁾ L. I. quaest. XXXIX. art. 8. fol. 139 a.

⁵⁾ in L. I. Sent. Dist. 26 qu. 1 p. 1097. ✓

⁶⁾ in L. I. Dist. 2 qu. 7. ✓

⁷⁾ in L. I. Sent. quaest. 5. ✓

⁸⁾ Nisi consuetudinem haberes, de his rebus tanta pietate loquendi, facile, si oculos aperias, judicabis, quod Deum ita difformem reddere,

genosse Johannes Major: „Der Unterschied des Vaters vom Sohne, sagt er, ist ein unendliches Ding (*res infinita*), vollkommener und grösser als der Unterschied einer Ameise (*formicae*) vom Sohne. Denn der Unterschied des Vaters vom Sohne ist der Vater, und der Unterschied der Ameise vom Sohne ist die Ameise. Und doch ist andererseits der Unterschied des Vaters vom Sohne nicht grösser als der der Ameise vom Sohne (*non est major quam formicae a filio*). Denn der Vater und der Sohn sind identisch im Wesen, aber die Geschöpfe sind niemals identisch im Wesen“¹⁾. Servet hielt sich die Ohren zu²⁾. Major sprach lauter von des Menschen Esel und von dem Esel des Menschen. „Der Esel kann von dem einen geleugnet werden, während er nicht geleugnet wird vom anderen. Kein Sohn ist der Vater. Ein gewisser Sohn ist der Vater“³⁾. Servet bat den Major zu weichen. Er wandte ihm den Rücken. Er floh zu dem Cerberus zurück. Major schrie ihm nach: „Fortes ist nicht ein Tier, welches ein Esel ist. Wenn ich nun statt Fortes „Gott“ sage . . .“⁴⁾. Servet erwachte, seine Ohren schmerzten ihn. Vor ihm lagen die alten scholastischen Folianten noch aufgeschlagen. Er hätte Seite für Seite seine Träume erfüllt sehen können. Der scholastische Himmel war mit Eseln, Pferden, Mäusen, Vögeln, Ameisen, Ungeheuern übervölkert⁵⁾. Und Michael, der Drachentödter, lag wie gebadet in Angstschweiss, der ihn todeskalt überrieselte. Die Scholastik hatte es ihm angethan⁶⁾.

est omnium blasphemiarum maxima blasphemia (fol. 40a De Trinit. error.).

¹⁾ in L. I. Sent. Dist. 4 sol. 9. fol. 40a.

²⁾ bei den Logomachiis et Cenophoniis (fol. 35b De Trinit. error. cf. fol. 40a al.).

³⁾ in L. I. Dist. 4.

⁴⁾ in L. I. Dist. 4 sol. 11.

⁵⁾ *bestiae agri nobis illuderent, si phantasmaticam nostram sententiam perciperent* (fol. 43b De Trinit. error.).

⁶⁾ *Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus* (fol. 60a De Trinit. error.).

Cap. XX: Die biblische Neugeburt.

Es war geschehen um des Spaniers Glauben, Ehrlichkeit, Frieden, Missionshoffnung, Lebensmut, ja mehr noch, um seinen Verstand¹⁾, wenn er bei den Scholastikern hätte stehen bleiben sollen. Ja diese bei Lesung der Scholastiker unwillkürlich eintretende Bewegung von trinitarischen Phantasiebildern in der Vorstellung sah Servet später als ein sprechendes Symptom der geschehenen Geistesverwirrung an²⁾. Je schärfer des Aragoniers Geist war, um so weher that es ihm in seinem Hirn, so sehr er sich auch anstrengen mochte, weder trinitarisch noch christologisch eine klare Vorstellung fassen zu können³⁾. Servet wäre sittlich, religiös und geistig verloren gewesen, hätte nicht eine höhere Macht über seinem Leben gewaltet⁴⁾, die sein Miserere erhörte zur rechten Stunde⁵⁾. Und sein Miserere verwandelt sich in ein Jubilate: „Ein Buch ist mir gegeben, ein Buch vom Himmel (*datus est de coelo liber*)⁶⁾, in dem ich alles Wissen und alle Weisheit finde (*omnem scientiam et philosophiam in Biblia reperio*). In seinen Worten birgt sich der Geist und die Weisheit und der Stil der Weisheit⁷⁾. Und diese himmlische Philosophie (*coelestis*

1) *objecta semper intellectui nostro imminenti quadam trium rerum confusione, a qua semper quod de Deo cogitamus, dementamur* (fol. 21 b l. 1.).

2) *tua trinitas nihil aliud est nisi quidam in imaginativa specierum motus, qui dementatum te tenet* (fol. 33 a l. 1.). — *Quorundam mentes video corruptas* (fol. 4 a l. 1.).

3) *Nam statim quod de Deo cogitare volumus, ad tria simulachra divertimur caet.* (fol. 21 a l. 1.).

4) *Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur* (fol. 59 b l. 1.).

5) *O miranda Dei χάρις, quod impiissimi homines simus in conspectu Dei facti iusti* (fol. 99 b l. 1.).

6) fol. 107 b l. 1. 32 b al.

7) *Nam in ipsismet verbis latet spiritus et sapientia et stylus sapientiae* (fol. 108 a).

philosophia) zieht uns unwiderstehlich (*volo quod te trahat* [fol. 27 b]) zu dem liebenswürdigsten Menschen, dem in unaussprechlicher Fülle mit der Gottheit ausgefüllten Jesus von Nazareth (fol. 11 a). Eine andere Gottesschau als in Christo giebt es nicht (fol. 108 a). In Christo aber finden wir die ganze unsichtbare Welt, die sich nimmer erschliessen wollte vor der Logik der scholastischen Sophisten, und die Gott uns nun durch seinen Geist aufthut in seinem Bibelsbuch¹⁾. Darum, ich beschwöre dich, lies die Bibel hundert und tausendmal (*lege, obsecro, millies bibliam* [fol. 78 b]), halte deine Augen immer fest auf Jesum gerichtet (*modo in faciem Christi semper respicias* [fol. 20 b]), kümmerge dich um keinen anderen Meister mehr²⁾: und du wirst durch die Pforten des Himmels gehen, alle Zweifel lösen, durch Gottes Gnade gerecht werden und Gott schauen, unseren Versöhner und unseren Freund³⁾. Seit Servet die Bibel studirte, wurde er von Neuem geboren⁴⁾.

Cap. XXI: Die Resultate.

Thomas des Grafen von Aquino Summa ist scholastische Theologie und will nichts Anderes sein. Die scholastische Philosophie aber hat sich selber zersetzt, trinitarisch und christologisch. Und das wird jeder Scholastik so ergehen, der neuen wie der alten, der protestantischen wie der katholischen, der philosophischen und der theosophischen. Bei dem unaufhaltsamen Fluss jeder lebenden Sprache und bei den zahlreichen Metamorphosen,

¹⁾ *Ea quae invisibilia sunt, Deus revelat nobis per spiritum suum, qui in sanctis scripturis latet* (fol. 107 b l. l.).

²⁾ *Hic propono, solum Christum futurum mihi magistrum* (fol. 12 b).

³⁾ fol. 109 b. — *Sumus Deo per Christum reconciliati, non imputando nobis peccata nostra, caet.* (fol. 99 b).

⁴⁾ Näheres siehe Servet und die Bibel in Hilgenfeld's Zeitschrift 1875, I.

die jeder Begriff durchläuft, muss die Kirchenlehre sich wandeln und fälschen, so lange sie aus Hyperconservatismus bei dem Wort stehen bleibt¹⁾, nachdem der Sinn des Wortes längst ein anderer geworden und weiter gerückt ist²⁾. Dazu kommt, dass in jeder Sprache von Zeit zu Zeit eine Anzahl Wörter ausser Cours gesetzt wird; und das geschieht am ersten da, wo die öffentliche Meinung mit einem alten Worte keinen passenden Begriff mehr verbinden kann³⁾. Solch ein Wort, wenn es dann durch Flüche oder Bannstrahlen irgendwie eingekellt feststehen muss, erscheint der neuen Welt, die darüber zur Tagesordnung übergegangen ist, als eine unbewohnte Burgruine, oder als ein lächerliches Rumpelstück⁴⁾, oder im besten Falle als ein Unbekannter, dessen Sprache Niemand versteht und mit dem sich selbst durch Zeichen keine Vermittlung erzielen lässt⁵⁾. Wer nun solche ausgekernte oder eingetrocknete⁶⁾ Worte darum weiterbraucht, weil sie sanctionirte Dogmen dieser oder jener Kirche sind⁷⁾, der verfällt in Selbstbetrug oder legt doch jede ethische Wirkung seiner Worte tot⁸⁾. Die Terminologie des Glaubens darf keine dem Gemüt und der Landessprache fremde sein. Der Glaube soll eine

¹⁾ *Noticiam dicunt esse qualitatem quandam a phantasmatis abstractam, etiam in calcaneo sitam* (fol. 108 a De Trinit. error.).

²⁾ *Quod nota perpetuo. Nam in sola vocabuli λόγος imaginaria ratione consistit deceptio* (fol. 110 b).

³⁾ *Suntne istae verbales illae disputationes, quas abhorret Paulus? Et si ab eis petas, quomodo vanissima ista fundamenta jactitant, respondebunt, magistrorum usu se ita didicisse* (fol. 36 a).

⁴⁾ *Nisi consuetudinem haberes, de his rebus tanta pietate loquendi caet.* (fol. 40 a De Trinit. error.).

⁵⁾ *Philosophis, qui omnia sciunt, vere est Christus factus ociosus, quia non aliter nunc, quam ante, Deum cognoscunt* (fol. 108 a).

⁶⁾ *quomodo temporum injuria omnia sint depravata* (fol. 36 b).

⁷⁾ *Non est eis cura, si verbum Dei scindant, modo traditionis suae fermentum servant* (fol. 36 a).

⁸⁾ *Nam Christus est via, et spiritu per eum oportet Deo appropinquare et non per illas noticias cujus totum oppositum per illos factum est* (fol. 108 b).

Sprache führen, die wir als unsere eigentliche Muttersprache, als traute Klänge aus der echten Heimat sofort empfinden, aufnehmen und verwerten. Die philosophische Vornehmheit hat sich zu allen Zeiten gern in einer anderen Sprache bewegt, als in der, die das Volk spricht. Und darum ist das Volk über die philosophische Formulirung der Begriffe oft mit wunderbarer Schnelligkeit hinweggeschritten.

Ganz anders die Bibel. Die redet die Sprache der Einfachheit. „Sie hat immer unsere Fassungskraft im Auge, nicht philosophisches Gezänk¹⁾. Wenn wir dennoch im Wahn stehen bleiben (insanimus) seitab von dem, was uns die Bibel so vertraulich anpasst (ita familiariter se nobis accomodat), so kommt das daher, dass wir Belehrung nicht annehmen wollen. Die Schrift befiehlt uns, zu versuchen und zu erproben, ob wir selber in uns Gottes Geist wahrnehmen (an spiritum in nobis percipiamus), statt zu erforschen, was die Natur des Geistes ist. Und ich will nicht müde werden zu bezeugen, dass die heilige Schrift es niemals mit Naturen zu thun hat²⁾. Darum spricht auch die Bibel eine ewige Sprache, die von allen Altern, Ständen und Völkern verstanden wird und neue Lebensluft³⁾ bringt in die Gräber der Weisen und Gelehrten. Ja, willst du Gottes Wort recht verstehen, dann stelle dich neben „die alten Vetteln, die Schielaugen, die Barbieri“ (vetulae, lippi, tonsores)⁴⁾, neben die Kinder und mitten hinein ins Volk (infantes, populus)⁵⁾, und dann frage, wie sie Jesu

1) *Distincte loquitur scriptura de his quae distincte percipiuntur, capacitatem nostram seu modos percipiendi potius quam philosophias attendit (fol. 115a l. 1.)*

2) *nunquam in scriptura de naturis agi (l. 1.)*

3) *odorem illum coelestem sequuti, locos aliquod enarrabimus, ut sensim nobis aperiantur Scripturae de Christo (Restit. Christ. p. 47).*

4) *Pro nunc simplicissime volo, quod vetulae, lippi, tonsores Christum esse filium Dei agnoscant (fol. 8a).*

5) *Ego cum summa simplicitate verba Christi intelligo (l. 1.) — de plano et quasi parvuli facti (fol. 5a. — cf. 57a).*

Worte verstanden haben. Und dann wirst du erfahren, wie „traulich“ und doch wie lebenskräftig Jesu Worte sich in dem Herzen Wohnung machen¹⁾. Ja so, wie der Hauptmann und der Eunuch und der Zöllner und die Samaritanerin Christum verstanden haben, so in aller Einfalt will auch ich ihn verstehen²⁾ und im Glauben jener mag meine Seele sterben (utinam in simplicitate et fide istorum moriatur anima mea)³⁾. So Michael Servet. Aus der Verwirrung seines Geistes und seines gesamten sittlichen Wesens, in die ihn die Scholastik gestürzt, hatte ihn Christus gerettet. Um keinen Preis wäre er in das Babel zurückgekehrt⁴⁾. Er hätte gefürchtet, durch eine solche Umkehr in die philosophische Sprachweise zu erblinden⁵⁾ und zur Salzsäule zu erstarren. Chimären konnten ihm nichts nützen zu seiner Erbauung, sondern das Kreuz und das Bild unseres Hauptes Jesu Christi⁶⁾. Sobald er die Bibel gefunden, wollte er nichts sein als Bibelstudent, den der Eifer für die Wahrheit treibt (*étudieux de la sainte écriture, ayant zèle de vérité*)⁷⁾. Und sobald er die Bibel verstanden, hielt er fest an dem Fundament des Glaubens und der Kirche, jener Mensch Jesus Christus, den die Apostel gesehen, gehört und bestattet hatten, sei Gottes Sohn, unser Heiland⁸⁾. Er wunderte sich nur, dass diese Wahrheit, dass Christus, sofern er heiliger Mensch ist,

1) *Sunt enim verba Christi ita familiaria, ut sit res insanissima, talibus portentis ea violare* (fol. 52a).

2) *nec credo quod Centurio fuisset Sophista* c. fol. 8a.

3) *Dialog. de Trinit. I fol. 10a.*

4) *Juxta ipsos est sine uno Christo vera Babylonia et confusio* (Dialog. II. fol. 14b).

5) *Dolendum, quod philosophicis loquendi consuetudinibus sic simus imbuti, ut in Dei mysteriis cognoscendis efficiamur caeci* (Dialog. fol. 15 b).

6) *Nam chimaerae illae nihil prosunt ad aedificationem, sed crux et imago capitis nostri Jesu Christi* (fol. 11b. Dialog. I).

7) 23. August 1553; bei Trechsel I, 306.

8) *De Trinit. error. fol. 26a.*

Gottes Sohn sei, die doch in der Bibel für jeden Unbefangenen so zu Tage liegt, von der Schulweisheit bis zur Stunde nicht entdeckt worden war¹⁾. So oft sprachen die Philosophen davon, die Gottheit wohne in der Welt, wohne im Winde, im Feuer, im Stein²⁾. Wenn du aber glaubst, dass die Gottheit irgendwo innewohne, wo anders soll sie denn wohnen als in dem Menschen? Es lebt wahrhaftig in dem Menschen jene Fülle ganz und eine grössere, als jemals eingesehen hat die Welt³⁾.

Was Michael Servet, der Aragonier, den kirchlich-platonischen Phantasieen des Aquinaten gegenüberstellte, war die biblische Thatsache, dass Christus als nach Gott geschaffener Mensch, als Mensch, wie er sein soll und nun auch wirklich war, ohne Mass ist gesalbt und ausgerüstet worden mit Gottes Geist; durch sein Denken, Reden, Leben und Sein in die allernächste, gewissermassen blutsverwandschaftliche Beziehung zu Gott getreten, und wegen seiner vollendeten Heiligkeit nicht nur angenommen und empfohlen worden ist von Gott als sein eingeborener Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, und den wir hören sollen, sondern auch wegen seines treuen Gehorsams bis zum Tode belohnt worden ist mit der Auferstehung und Himmelfahrt, mit dem Platz zur Rechten der Majestät in der Höhe, mit der Teilnahme an aller Gewalt im Himmel und auf Erden, mit aller höchsten Herrlichkeit, ja mit der Gottheit und Anbetung selbst⁴⁾, so dass der Vater in keinem anderen Angesicht seine ewige Freundlichkeit und Leutseligkeit und Weisheit, ja seine ganze Natur und gesamtes gött-

¹⁾ Miror, quod scholae hactenus non crediderunt, hunc Jesum esse Christum et Dei filium (Dialog. I. fol. 10 b).

²⁾ De Trinit. error. fol. 60 a.

³⁾ Si divinitatem alicubi inhabitare credas, an putes, eam alibi, quam in homine habitare? Est profecto in homine plenitudo illa omnis et major quam unquam intellexit mundus (Dialog. I. fol. 6 b).

⁴⁾ Ipse solus est in sinu patris, simul cum patre est una virtus, eadem deitas et potestas (fol. 24 a De Trinit. error. cf. 23 a. 22 b. 20 b).

liches Wesen so getreu und völlig widerspiegelt, als in diesem centralgeschichtlichen menschlich - persönlichen Individuum. Diese neue Wahrheit, welche der Entdecker des sittlichen Blutumlaufs im Reiche Gottes gleich nach der ersten Bibellesung fand, sie konnte darum in Servet's philosophischem Jahrhundert¹⁾ so schwer sich Bahn brechen, weil Niemand glauben wollte, Gott könne auf unaussprechlich herrliche Weise sein Geschöpf, den Menschen, erhöhen und über alle Erhabenheiten zu seiner Rechten niedersitzen lassen²⁾. Seitdem nun Servet's biblische Theologie auch unter Juden, Heiden und Marranos eine fruchtbare Mission wieder möglich machte, konnte, so dünkte es Servet, die leidige Notbrücke der athanasianischen Trinität, die von Griechen für die Griechen gebaute³⁾, wieder abgebrochen werden⁴⁾. Ja, dieser Abbruch der trinitarischen Irrungen schien Servet um so notwendiger, weil die landläufige Trinitätslehre nicht nur vernunft- und schriftwidrig, sondern auch der Ehre Christi gefährlich sei und eine entsetzliche Gotteslästerung, wie selbst die englische Summa zeigte, involvire.

¹⁾ Dialog. II. fol. 19b *more hujus saeculi philosophici, nil habentis cum scripturis commune.*

²⁾ *ita indigne de humanitate sentis, nec reptois in corde tuo, Deum posse ultra, quam enarrari possit, hominem extollere et supra omnem sublimitatem ad dexteram suam collocare (fol. 13b De Trinit. error.).*

³⁾ *De Trinit. error. fol. 78b al. s.*

⁴⁾ Dass Servet auch Trinität lehrt, lässt sich aus unzähligen Stellen beweisen, z. B. fol. 64b *De Trinit. error.: est in tribus una et eadem deitas. Et sic concedo aliam personam patris, aliam personam filii, aliam personam spiritus sancti: et concedo patrem, filium et spiritum sanctum tres in una deitate personas, et haec est vera Trinitas. Sed voce scripturis extranea uti nollem, ne forte in futurum sit philosophis occasio errandi. Et cum antiquioribus, qui ea voce sane usi sunt, nihil mihi quaestionis est, modo haec trium rerum in uno Deo blasphema et philosophica distinctio a mentibus hominum eradicetur.*

Kein Wunder daher, dass, sobald Michael mit seinem Deo dante exterminabimus auf den Kampfplatz trat, sein feuriges Schwert sich Bahn brechen musste gegen die scholastischen Hydren und ihre alten und neuen Pfleger¹⁾, im katholischen wie protestantischen Lager. Schonungslos ging er in seinen sieben Büchern von den Irrungen in der Schullehre über die Dreieinigkeit gegen Athanasius, Basilius, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, schonungslos gegen Anselm, Petrus Lombardus, Duns Scotus, Occam, Holcot, Peter d'Ailly, Johann Majoris vor. Nur einen greift er nicht an: den Thomas. Es war sein Lehrer²⁾. Von Thomas hatte Servet positives Wissen gelernt und manche Anregung empfangen; von Thomas sofort die beiden Grundprincipien herübergenommen, das eine, dass man über Gott nichts aussagen dürfe, als was ausdrücklich von ihm ausgesagt wird in der Bibel (canon St. Dionysii); das andere, dass Gott ein durchaus einfaches Wesen ist (simplicitas absoluta) und deshalb auf keine Weise geteilt werden darf; und zuletzt auch das dritte: die platonische Idee³⁾.

Dank den lebendigen Strömen des Geistes und der Gnade, die ihm aus der Bibel entgegensprudelten⁴⁾, ist Servet, seit seiner Toulouser Bibelfindung, vor allen Dingen biblischer Theologe. Aber die begriffliche Ausrüstung und seine dogmengeschichtlichen Kenntnisse entnahm er der reichen Schatzkammer des Aquinaten. Was eigentlich Person bedeute, was Geist, was Natur, was Substanz, was Accidens, was Form, was Idee und vieles Andere, das lernte

¹⁾ Deum oro, ut spiritus ejus tangat eos dum ista legent, ne forte sint eis odor mortis ad mortem (fol. 108b De Trinit. error.).

²⁾ viventium parco war sein Grundsatz in der Polemik (vgl. Sympor. univ. ratio). Sein Lehrer gehört für ihn zu den viventes.

³⁾ Dass Servet in seinen ersten Lehrphasen Nominalist war, s. in Hilgenfeld's Zeitschrift 1875, I: Servet und die Bibel, angedeutet Realist wurde er erst in seiner fünften Lehrphase durch Thomas Aquin.

⁴⁾ ex oraculis scripturae emanat in nobis Spiritus sanctus, tanquam flumina aquae vivae (fol. 107a De Trinit. error.).

Michael von Thomas. Und hat auch Servet nicht eine Lehre unverändert von seinem englischen Meister herübergenommen¹⁾, sondern jede an der Bibel geprüft, geschärft und ausgestaltet, so ist doch Anregung und Richtung bei seinem Bibelforschen, schon während seiner ersten Denkphase, vom Doctor angelicus ausgegangen²⁾. Wie seelverwandt und congenial Thomas für Michael war, das erkannte letzterer erst recht, als er ihn durchstudirt, in seine Muttersprache übersetzt und neu herausgegeben hatte (1539). Bei dieser seiner letzten Lehrphase ist Thomas gewissermassen der Geburtshelfer gewesen. Servet's Denken hört auf, wie bisher in lösen biblisch-theologischen Untersuchungen zu bestehen. Es rundet sich ab zum System. Aus den sieben Büchern kritisch-exegetischer Aufsätze über die Irrungen in der Trinitätslehre und den beiden Zwiesgesprächen über den himmlischen Menschen³⁾ und den vier Hauptstücken von der Gerechtigkeit des Reiches Christi baut sich, durch Anschluss vieler neuen Zellen, ein Organismus auf, dessen Blut immer noch das biblische, aber dessen Geist ein speculativ-theosophischer geworden ist⁴⁾.

1) Servet hat nie vermocht jurare in verba magistri. Vgl. Servet's medicinischer Lehrer S. Champier, in Virchow's Archiv 1874, Bd. 64.

2) In anderer Beziehung ist Servet wieder abhängig von Paulus Burgensis (vgl. Zöckler, Beweis des Glaubens, X, Juni 1874), in anderer von Luther (vgl. Luther und Servet, Berlin 1875, bei Meklenburg), von Melanchthon (Berlin 1876), von Oecolampad, Capito, Butzer (Berlin 1880), von Calvin u. v. a. S. Lehrsystem, Bd. III, S. IX fg., a. 1878, was Pünjer, der S. VIII citirt, merkwürdigerweise verschweigt (Theol. Litt.-Ztg. 1879, S. 19), und schleudert mir den Vorwurf an den Hals, ich ginge den Einwirkungen Anderer auf Servet nicht nach, um fast eifersüchtig meines Helden Originalität zu hüten.

3) Das ist der Inhalt der Dialogor. de Trinitate II, cf. Theol. Stud. u. Kritiken 1877, S. 301—318.

4) Der Satz der ersten Lehrphase: Idem est spiritus oris ejus ex oraculo aeterno, et ex ore Christi et ex oraculis scripturae; et haec ipsa oraculi energia et virtus est spiritus Christi aeternus (fol. 107b De

Der erklärte Feind des Aristoteles¹⁾ und nominalistische Verspotter des Plato ist zu einem eifrigen Anhänger der platonischen Ideen geworden. Der Vorkämpfer für die absolute Reinheit des Bibelausdrucks beim christlichen Unterricht findet es nunmehr nötig, so oft es irgend angeht, den Zoroaster, Trismegistus, Plato, Plotin und Mahomet abzuhören. Und wenn Michael auch oft Anlass nimmt, gegen die Irrsale der heidnischen Philosophen anzukämpfen, so begrüsst er doch ebenso oft die Präludien für die ewigen Wahrheiten des Christentums bei den heidnischen Weisen. Wollte Servet auf seinen ersten drei Lehrstufen von keiner Seite eine Belehrung annehmen, als aus der Bibel, so gestattet der spanische Universalgelehrte jetzt der Philosophie das Wort, der Physik und der Meteorologie, der Jurisprudenz und der Anatomie, der Philologie und der Geschichte. Kurz, nichts Menschliches liegt ihm mehr fern: nur dass es der Bibel nicht widerspricht, sondern ihr seine Dienste bietet und aus der Bibel neues Licht annimmt. Auch verschmäht er jetzt für sein System nicht den Namen „göttliche Philosophie“ (*divinam philosophiam*).

So wird Servet's „Wiederherstellung des Christentums“ eine würdige Parallele zur Summa des Thomas Aquin. Formell ist die englische Summa mehr ein Werk aus einem Guss, ähnlich etwa wie Calvin's Institutionen, während die *Restitutio Christianismi*, ähnlich den *Locis Melancthon's*, die Spuren ihres successiven Ursprungs aus exegetischen Studien trägt. Materiell aber ist die Einheit des Princip's bei Michael geradeso eisern festgehalten, wie etwa bei Thomas oder Calvin. Dies Princip ist bei Thomas die Trinität, bei Calvin die Prädestination, bei Servet die Lehre von dem himmlischen Menschen Jesu Christo. Wie bei Thomas alles von der

Trinit. error.) kommt erst in der letzten Lehrphase (*Restit. Christ.*) zu seinem speculativen Recht.

¹⁾ Siehe Servet und die Bibel in dieser Zeitschrift 1875 I.

Trinität getragen ist und auf die Trinität zurückweist, so bildet bei Servet der himmlische Mensch die Fülle des Gottesbegriffs, die Fülle des Menschenbegriffs und die Fülle des Weltbegriffs. Der himmlische Mensch ist ihm die Recapitulation des Alls, Gottes gerade wie der Welt. Christus ist der Menschheit Anfang, Mittelpunkt und Ziel. Er ist das Urideal alles Geschaffenen und dennoch das Allerrealste, das es im Reich der Geister giebt. Er ist ganz eins mit uns Menschen, unser eigenstes Fleisch und Blut; ganz eins mit Gott nach Herz, Geist, Seele, Gemüt, Leib und allen Kräften; ganz eins mit der Welt als ihre innerste Lebenssubstanz. Christus ist die Vollendung der Vergottung der Welt und zugleich das vollendetste Symbol der Verweltung Gottes. Wie in dem trinitarischen System des Aquinaten eigentlich keine Stelle bleibt für ein menschlich persönliches Individuum Jesus, sondern alles absorbirt wird von den drei Personen der Gottheit, so bleibt in dem System des Aragoniers eigentlich keine Stelle für eine transscendente, real-personale Trinität. Allein wie Thomas dessen ungeachtet der Bibel zu Liebe dem Menschen oder vielmehr der Menschheit Christi eine gründliche Untersuchung widmet, so lässt Servet auch aus Liebe zum kirchlichen Frieden fast alle trinitarischen Theologumena wieder ein in sein System, freilich jedes erst, nachdem er es umgedeutet und mit neuem biblischen Gehalt gefüllt. Indess wie bei Thomas diese Doppelstellung bald auf der Seite der Bibellehre, bald auf der Seite der Kirchenlehre das, was er stützen will, nämlich die trinitarische Kirchenlehre, schliesslich wankend macht und zu Falle bringt, so ist die Sucht nach Versöhnung mit dem Dogma bei Servet, ohne ihn mit der Kirche zu befreunden, eine Ursache geworden, weshalb man seinem Denken Unklarheit vorgeworfen hat. Servet's Denken ist ebensovienig unklar wie das des Aquinaten. Aber es ist aus gedachtem Grunde auch ebensovienig consequent. Löst man aus Aquin das heraus, was er zugiebt, weil er kirchlich

muss, und nicht zugiebt, weil er biblisch oder logisch will, dann ist Thomas' System fast identisch mit der freien biblischen Theologie Servet's. Und legt man in der Restitutio Christianismi die kirchlichen Dogmen beiseite, die mehr Blendwerke sind als echte Schätze in seinem biblischen Denken, dann deckt sich Servet's System in seiner letzten Lehrphase fast durchaus mit dem seiner ersten, und man sieht, wie klar und biblisch der Spanier operirte und wie consequent.

ausgedrückt
Aggen Servet's spanische Ausgabe der englischen Summa und Servet's Wiederherstellung des Christentums gehören zusammen. Das Werk von 1553 bezieht sich auf das von 1539 zurück. Hätte die Scholastik nicht die Wege des Christentums in die metaphysischen Irrsale verlegt, Servet hätte sich nicht abzumühen brauchen, den Weg des Heils wieder herzustellen. Hätte des Aquinaten geniale Hand nicht Christo den Himmel verbaut mit trinitarischen Barrieren, Michael hätte es nicht zu unternehmen brauchen, dem himmlischen Menschen seinen Sitz zur Rechten Gottes zurückzuerobern. Hätte die englische Summa den Juden und Mauren die Bekehrung zum christlichen Glauben nicht so gut wie unmöglich gemacht, Servet hätte ihnen nicht zu beweisen brauchen: die Christen haben geradeso einen einigen unteilbaren Gott wie sie. Um der scholastischen Irrungen willen war Servet's Auftreten eine dogmengeschichtliche Notwendigkeit geworden; aber sie waren zu tief gewurzelt im Laufe der Jahrhunderte: beim Ausrotten büsste Michael sein Leben. Die Scholastik hat dem Spanier den Antitrinitarismus gelehrt, und die Scholastik hat ihn dann getötet. Der hauptsächlichste Vertreter des scholastischen Denkens ist Thomas, der Graf von Aquin. Servet hat ihn nicht übergangen in seinem Erstlingswerke, etwa weil er ihn ignoriren wollte und verachten. Er liebte ihn und ehrte ihn als seinen Lehrer. Aber ihn schmerzte, dass sein Lehrer im feindlichen Lager focht. Er hätte ihn bekämpfen können: aber seine Liebe hiess ihn

schweigen. Und als er ihn zuletzt bekämpfen musste, weil sonst der ganze Michael's-Feldzug hätte verloren gehen können, da verbrennt er den feindlichen Feldherrn nicht, wo er seiner habhaft wird, wie Dr. Martin Luther (ein papierner Sieg), sondern er nimmt ihn gefangen mit den Waffen der eigenen Logik, er giebt ihn heraus, mit Argumenten versehen, und zeigt ihm dann, was Thomas eigentlich hatte sagen wollen, in der „Wiederherstellung des Christentums“.

A n z e i g e n .

R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (Sammlung theologischer Lehrbücher). Freiburg i. B. 1893. XIX u. 550 S.

Seit W. Vatke's bedeutender, erst in unseren Tagen voll gewürdigter „biblischer Theologie“ (1835) unternimmt es das vorliegende umfangreiche Werk Smend's erstmalig wieder, die Disciplin der sogenannten „biblischen Theologie des Alten Testaments“ in der dem Gegenstande allein angemessenen historischen Weise zu behandeln, und hebt sich schon dadurch vor den anderen Arbeiten auf diesem Felde, so Treffliches sie auch in Einzelheiten bieten mögen, aufs Vorteilhafteste ab. In der That haben wir es hier mit einem, aus langjährigem gründlichsten Quellenstudium hervorgegangenen Meisterwerke zu thun, das auf lange hinaus sowohl für den Fachmann wie für den Religionshistoriker die Ergebnisse unseres kritischen Jahrhunderts auf alttestamentlichem Gebiete in wahrhaft mustergiltiger Weise zusammengefasst hat.

Ref. kann es nur freudig begrüßen, dass Smend schon in dem Namen seines Werkes den alten dogmatischen Bann gebrochen hat, in dem die biblische Theologie bislang gefangen lag: er hat keine „biblische Theologie des Alten Testaments“, sondern eine „alttestamentliche Religionsgeschichte“ geschrieben und durch dieses bewusste Abstreifen eines wissenschaftlich antiquirten Begriffes den zu bearbeitenden Stoff dahin



Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit.¹⁾

Von

Lic. th. G. Tollin,
Pastor in Magdeburg.

Während Michael Servets erstes Buch in der Welt rumorte, eilte schon sein zweites der Vollendung entgegen. Da er zwei Dinge widerrufen sollte, die zu einander in keiner oder doch nur in einer sehr losen Beziehung standen, so zerfiel auch sein Buch in zwei besondere Abhandlungen. Für die erste empfahl der Zeitgeschmack die dialogische Form.

Alle Buchläden damals strotzten von Dialogen.

Wenn entschieden werden sollte, ob des berühmten Rabelais Pantagruel und Gargantua gottlose oder nützliche Schriften sind; ob der ausgezeichnete Philologe Julius Cäsar Scaliger mit Recht oder Unrecht seinen Ursprung von den Herren della Scala ableitet; ob der geschätzte Arzt Dr. Jacob Sylvius in Jagdstiefeln gestorben sei oder in Pantoffeln, so empfiehlt sich „unbedingt“ die dialogische Form. Und hinwiederum, wenn das tiefste Wesen einer wahrhaft christlichen Ehe, die ethische Natur der Gemeinde Christi, die Methode der Schöpfung, die Bedeutung des heiligen Abendmahls, die inneren Gänge der heiligen Dreieinigkeit beleuchtet werden sollen, so wählt das 16. Jahrhundert am liebsten „ein Gespräch zwischen zwei religiösen Personen“, ein „Zwegespräch zwischen Mann und

¹⁾ Näheres über den Zusammenhang im Lehrganzen siehe „Servets Lehrsystem“, Bd. I; bei Bertelsmann (Gütersloh 1876).

Weib“, einen „Dialog von zween Discipul mit ihrem Meister“ ¹⁾. In Dialogen bewegen sich die Humanisten, wie Erasmus, Ulrich von Hutten, Bonaventure Duperrier; in Dialogen Ultramontane, wie Johann Cochläus, Jacob Hochstraten; in Dialogen „Reker“, wie David Joris, Bernardino Ochino; in Dialogen Orthodoxe, wie Decolampad, Buzer, Bullinger. So schien es denn auch Servet ebenso klug als praktisch, den ersten Theil seines Widerrufs „Zwei Bücher Gespräche über die Dreieinigkeit“ zu nennen.

Aber der Dialog entsprach auch vornehmlich dem feurigen Charakter des jungen Aragoniers ²⁾. Von je an war er es gewohnt gewesen, nicht in einsamen Meditationen, sondern in lebendigem Zwiegespräch mit Gleichgesinnten oder Gegnern seine Gedanken zur Reife oder Ausgestaltung zu bringen. Schon beim Entstehen seines Erstlingswerkes, wie heilsam hatten sich ihm da die täglichen Unterredungen, Rathschläge und Hülfsleistungen Decolampads, Buzers und Capito's erwiesen! Und wie faßte er später noch seine Entdeckungen immer am liebsten in Briefform — an Melancthon, an Calvin ³⁾ u. s. w. — zusammen. Sein Widerruf aber, eingegeben durch die Correspondenz mit Buzer und Decolampad, war im allereigentlichsten Sinne aus einem Zwiegespräch hervorgegangen, das in Basel mit Petrucius begonnen, auf der Rundreise durch die Oberlande mit Capito ⁴⁾ fortgesetzt worden war.

Ein Gespräch kann sich durchaus wissenschaftlich bewegen und zu einem künstlerischen Ganzen abrunden. Michael Servets zweites Werk hingegen ist im eigentlichen Sinne ein Reiseproduct. Unterwegs ist der eine Theil als Niederschlag älterer Studien und Ergebnis von Straßburger Anregungen niedergeschrieben, unterwegs der andere aus der täglichen Bibelreise-lectüre ausgezogen, privatim mit Capito und dann öffentlich in der „Prophezei“ ⁵⁾ durchgesprochen und dann stückweis zu Papier gebracht. Unterwegs wurden, so

1) Grässe, Literaturgeschichte des 16. Säc., S. 694—700.

2) „Servets Charakter“ s. bei Rahnis, Kirchengesch. Zeitschrift 1875: „Servets Kindheit und Jugend“, und bei Habel, Berlin 1876.

3) cf. Restitutio Christianismi.

4) Ueber diese Reise Servets anderswo.

5) Darüber s. unten.

gut es ging, auch die Druckbogen nachgesehen. Kein Wunder, daß die Dialoge überall den Charakter des Unfertigen an sich tragen. Ihnen fehlt der Punkt auf dem i. Selbst die auf jeder Seite wiederkehrende Ueberschrift ist mangelhaft: Fol. 13, 15, 17, 19 z. B. ist L. I angegeben mitten im L. II. Allerlei Wortabkürzungen hat sich des Druckers Eile erlaubt. Und mit ihr wetteifert die Eile des Autoren. Den Gedanken mangelt die alte Schärfe und Präcisirung, die man aus L. I de trinitatis erroribus an dem Spanier gewohnt war. Die Ordnung ist eine lose, der sachliche Uebergang oft kaum vorhanden, der Stil schlechter als in dem Erstlingswerk, dessen Stil er selber in der Vorrede verwirft.

Aber wer drängte denn Michael so? Nicht mehr Zwingli, der Präses der St. Galler Synode, der ihm „nit der Lust lassen“ wollte; er war todt. Nicht mehr Decolompad, der Baseler Antistites, der ihn der Kirche als frevlen Gotteslästerer vorgestellt; er war todt. Nicht mehr die Baseler Herbstsynode von 1531, die ihm den formellen Widerruf bis Ostern 1532 auferlegt; sie war verfloßen. Und seit der Kappeler Niederlage war in Basel die stramme Kirchenzucht vergessen, biblische Freiheit Princip. Die alte Censur war außer Übung gekommen. Die Senatoren hatten andere Gedanken. Nur Buzer drängte, der oberländischen Kirche neues Haupt. Aber auch er nicht persönlich noch in brieflicher Correspondenz, sondern nur indirect durch die Confutation der Irrungen, die er handschriftlich in den Oberlanden umgehen ließ ¹⁾.

Was den Servet nöthigte, unter den völlig veränderten Verhältnissen sein Wort dennoch zu halten, das war er selbst allein. In den Wochen seiner gestrengen Einsamkeit zu Basel von der Herbstsynode 1531 bis zu Capito's Ankunft im December d. J. ²⁾ hatte er, aller Bücher ledig, unablässig die eine Bibel gelesen und über die Lehre von Christo brünstig betend auf seinem Zimmer nachgedacht. Ob Christus als Mensch Gottes Sohn sei in Kraft der sittlich-religiösen Gemeinschaft, die zwischen der Menschennatur und der Gottesnatur von Ewigkeit besteht; oder ob Christus Gottes

1) Ueber sie s. Theolog. Studien und Kritiken 1875: Buzers Confutatio Servets.

2) Ueber Capito's Verhältnis zu Servet anderswo.

Sohn nur ist vermöge der Gemeinschaft des Menschen Jesus mit der zweiten Person einer dreipersönlichen Gottheit: Diese Frage schien vielen Zeitgenossen Servets eine bloße Formalität, die jeder beobachten könne wie es ihm gut dünkt. Wer hingegen, wie Servet, die Schultheologie kannte und die Bibel, für den handelte es sich dabei um das Heiligste, das er besaß, um das Bewußtsein der eigenen Gotteskindschaft. „Ich würde nicht hoffen“, sagt Servet, „daß ich jemals ein Sohn Gottes werde (me unquam fore filium Dei), wenn ich nicht schon von Natur eine Gemeinschaft hätte mit dem, der der wahrhaftige Sohn ist. Denn von seiner Sohnschaft hängt alle Sohnschaft ab, wie vom Haupte die Glieder.“¹⁾

Keine Gottessohnschaft ohne Theilnahme an der Natur Christi (participatio naturalis cum Christo). Dieses eigene ethische Interesse zwingt uns Christi Natur zu erforschen. Die Schwierigkeit liegt dabei im johanneischen Prolog. Der johanneische Prolog aber weist auf den mosaischen Prolog zurück. Vergleicht man beide, so ist Elohim, Logos, Phos, Christos identisch. Gott, Wort, Licht, Christus, das ist die Scenerie des ersten Dialogs.

Da nicht eine Abhandlung, sondern ein Widerruf verlangt wird, so bittet Petrucius, Michael's Interlocutor, ihm aus seinen Irrungen zwei Ausdrücke zu erklären, die missverständlich seien. Es werden die beiden genannt, an denen Buzer Anstoß genommen hatte: nämlich, „daß das Wort aufgehört habe zu sein“ und „daß es ein Schatten wäre“. Servet nimmt beides förmlich zurück²⁾. Des Wortes Gott=Substanz sei heute dieselbe wie jemals. Heißt doch der Mensch Jesus selbst das Wort (Apoc. 19, 13), so daß das Wort nicht im Fleisch untergegangen sein kann. „Was ich gemeint habe, war nur dies, seit es Fleisch geworden, sei das Wort nicht mehr so geartet wie in der alttestamentlichen Haushaltung Gottes. Auch ist das Wort kein hinschwindender Schatten. Denn was früher die Substanz des Wortes war, das ist heute die Substanz des Leibes Christi. Nur in so fern alles, was unter dem Gesetz war, Christo gegenüber nur ein Schatten ist (Col. 2, 17;

¹⁾ Dialog. I, fol. 2^a.]

²⁾ „Nunquam concessi“, fol. 2^b.

Hebr. 8, 5. 10, 1), habe ich auch, mit dem Körper der Wahrheit, mit Christo verglichen, das Wort einen Schatten genannt. Ist doch der Schatten nur ein vermindertes Licht (*lumen diminutum*). Indem Christus ausgeht von Gott, der Ursonne, wirft er, zwischen die Sonne und die Erde tretend, gewissermaßen Schatten vor sich her, und diese ihn widerspiegelnden Schatten sind die Typen Christi im Alten Testament. Sobald Christus auf der Erde angelangt ist, ist die Sonne wieder frei, und der Schatten verschwunden. Aber der Schatten war nur dazu da, daß er hinweisen sollte auf das Licht.“

Indes mit dieser Zurücknahme seiner früheren Behauptungen, werden da nicht die drei Gottheiten der Kirchenlehre wieder eingesetzt? Servet verneint das und bildet nun seine Theologie und Christologie biblisch weiter.

Vor Schöpfung der Welt ist uns der unsichtbare Gott durchaus unverständlich und unvorstellbar (Fol. 3a). „Aus reinem Wohlgefallen seines Willens, durch nichts in sich oder außer sich genöthigt, beschloß er, sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen. Und darum schuf er die Welt.“

Man sieht, auch in den Dialogen, gerade wie in den Irrungen, ist keine Spur von pantheistischer Identificirung der Welt mit Gott. Gott ist ihm so monotheistisch transcendent ¹⁾, wie nur je in der Bibel. Aber aus Furcht vor der Anechtung Gottes unter ein Naturgesetz (*servum Dei arbitrium*) läßt er die Gottheit in der rationellen Verblässung der Scholastiker beharren, statt ihr ethisches Leben darzulegen in der Fülle der Liebe.

„An dem Tage nun, da Gott beschloß, die Welt zu schaffen, sprach er und es ward. Da ist vor dem Werden der Welt das Wort. Am ersten Schöpfungstage stiftet Gott Christi Reich und überträgt uns in Christo jene Gnade, die verborgen bleiben sollte, bis die Zeit erfüllet war.“

Hand in Hand mit der Willkür geht, wie bei den Reformatoren, die Prädestination. Nur daß die Reformatoren damals alle auch eine Prädestination zur Verdammnis lehren; Servet aber bloß weiß von einer Gnadenwahl. Und die Centralisirung der Gnadenwahl

1) „*causa universae naturae*“.

in dem Menschen Christus ist ein sichtbarer Fortschritt in der ethischen Erfüllung des scholastisch-mittelalterlichen Gottesbegriffs.

„Indem nun Gott, der bisher nur Gott war (Jehova), sich selbst zum Schöpfer macht, disponirt er sich selbst auf gewisse Weise (certo modo se disponit, Fol. 3a), er personificirt sich behufs Offenbarung an die Geschöpfe (se illustri aliqua persona perceptibilem exhibet). Das Licht, die erlauchte Personificirung Gottes, ist Christus. Denn wer Christum sah, sah Gott: Gottes Angesicht ist aber immer das gleiche (cum visio sit eadem). Das also, was damals als Licht erglänzte, war Gott (Elohim). Gott, Wort, Licht, Christus, sind also identisch (1 Joh. 1, 5. 7. 2, 8—11. Ev. Joh. 1, 4. 12, 46).“ „Demnach war Gott, vor der Schöpfung, weder Schöpfer (Elohim), noch Wort, noch Licht, noch Odem.“ Es ist klar, herzensprechend, liebenswürdig wird Gott uns erst mit der Schöpfung. Ohne Christum ist Gott (Jehova) eben nur das Gegentheil von alledem, das wir sind: Das war der Schaden des Mittelalters und gewissermaßen seine Inconsequenz im Begriff des Absoluten, daß Jehova das wahrhaft Herrliche und Liebliche erst erhellt durch Christum: und in so fern nicht schlechthin unabhängig (absolutus) ist.“

„Am ersten Schöpfungstage, da Gott sprach, vor Grundlegung der Welt, da hat er auch gehaucht. Vorher, ehe er sprach, hauchte er nicht. Um sich zu offenbaren, sprach er; so disponirte er sich zum Wort. Um sich mitzuthellen, hauchte er; so disponirte er sich zum Geist. Auch dieser Geist ist eben Gott. Und wie der Hauch des Wortes Hauch, so ist der Geist auch Christi Geist. Und wie wir Gottes Wort und Gottes Licht voll und ganz nur haben in Christo, wird uns auch Gottes Geist voll und ganz nur mit Christi Lebensodem mitgetheilt (Fol. 4b). Der Geist Gottes vor Christi Zeit war nur ein Schatten des Geistes Christi (Joh. 7, 39).“

„Nun kann nichts angebetet werden, was nicht gesehen wird (nam adoratio visionem praesupponit); und was im Geist soll angebetet werden, das muß auch gesehen werden im Geist. Darum gibt es keine wahrhafte Anbetung Gottes, außer in Christo, schattenhaft in Christi Typen, wesenhaft in Jesu selbst. So oft daher das Gesetz uns Gott vorhält zur Anbetung, stellt es ihn

uns personificirt vor, d. h. es stellt uns Christum vor. Außer Christum Gott anbeten, wäre saracenische Heuchelei (Fol. 5a).“

Es ist etwas realistischcs jetzt in den göttlichen Dispositionen bei Servet. Denn „Licht und Wort haben eine eigentümliche Substanz, eine Art Leib: sonst konnten sie nicht für die Menschen sichtbar erscheinen, wie uns doch erzählt wird, daß den Heiligen des Alten Testaments Gottes Wort erschienen sei, gekommen sei, gelaufen sei. Und wenn es dann aufgefaßt wird als gesandt von Gott, mit einem bestimmten Auftrag an die Menschen, dann heißt es Bote, Gottgesandter, Engel. Darum ist auch der Engel Gottes identisch mit Christo, gerade wie Gott (Elohim), das Wort, das Licht und der Geist.“ So nimmt Gott, je nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, verschiedene Namen an. Und die Ansammlung aller Herrlichkeiten heißt dann wol der Name Gottes. Das ist dann wieder Christus. Denn vor der Schöpfung, an und für sich, hat Gott keinen Namen, wie er auch erhaben ist über alle Substanz (sub-stantia) und Natur (von nasci). Erst um zu schaffen, disponirte sich Gott zur Natur und schuf so in sich eine Substanz nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, denen er sich offenbaren und mittheilen wollte (substantiam in se ipso creavit Fol. 5b).

Demnach ist der Servet'sche Gott in den Dialogen nicht, wie der gnostische, vor der Schöpfung eine ungeheure Leere (Bythus), sondern er ist der Urgrund und die Ursfülle alles Lebendigen. Nur daß die in ihm in unendlicher Fülle ruhenden Herrschaften (Elohim), Gesandtschaften (angeloi), Richter, Oden, Worte, und all' die verschiedenen Naturen und Substanzen erst gesondert und individualisirt werden, indem sich Gott zur Schöpfung disponirt. Aber alle diese innergöttlichen Dispositionen haben ihre bestimmte Reihenfolge und Ordnung. Und das Amt der Engel fing da an, als Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen.“ Und weil er mit Gott identisch ist, Gott selber in einer neuen Disposition, darum heißt auch der Engel des Herrn bald Gott selber (Deut. 1, 30), bald Christus (1 Cor. 10, 4. 9), bald Gottes Angesicht (Exod. 33, 14. 15).

Aber nicht bloß Wort und Geist und Engel, auch der Mensch ist seinem innersten Wesen nach identisch mit Gott, göttlichen Geschlechts, gewissermaßen die ächte Identität. „Denn wenn du

glaubst, daß die Gottheit irgendwo innewohnt, wo meinst du wol, daß sie sicherer wohne als im Menschen? Im Menschen ist wahrhaftig vorhanden alle jene Gottesfülle, ja eine größere als es die Welt je eingesehen hat (et major quam unquam intellexit mundus, Fol. 6b). Die Engel sind um der Menschen willen gemacht und sind die Engel die dienstbaren Geister der Menschen (Hebr. 1, 14f.): ja die englischen Dienste sind dem Menschen (figmento illi) unentbehrlich (Fol. 6a). Aber diese himmlische Majestät des Menschen ist nach Servet in ihrem innersten Wesen eine fittliche. Der himmlische Mensch ist eben nur der reine, durchaus dem Willen Gottes gehorsame Mensch. Und weil in Christo nach Leib und Seele die volle Erfüllung des gesamten Gesetzes gegeben ist, darum ist die Gottheitsfülle in ihm leibhaftig ¹⁾. Oder vielmehr der Leib Christi" — so realistisch unterscheidet sich die vierte Lehrphase Servets von seiner ersten — „der Leib Christi gerade ist die Fülle selbst, er ist es, in dem alles sich vollendet, zusammenschließt, recapitulirt und versöhnt wird ²⁾. Der Leib Christi selber ist gotthast und aus Gottes Substanz. Der Leib Christi ist eben der Gottheit Leib (corpus ipsum Christi est corpus divinitatis). Und hat die Gottheit in sich keine andere wirkliche Natur: weshalb denn auch in der Schrift (Act. 20, 28) Christi Fleisch und Blut schlechthin Gottes Fleisch und Blut heißt, Christus selber aber der leibhaftige Ausdruck des göttlichen Charakters, und die Rabbinen nennen ihn Schechina, Gottes Wohnung, und die Kirche homousios, consubstantialis d. h. gleichen Wesens mit Gott (Fol. 7b)."

Hiermit widerrief Servet diejenigen Äußerungen seiner Erstlingschrift, an welchen Decolampad ³⁾ darum Anstoß genommen hatte, weil sie gegen Christi recipirte Consubstantialität sich in den Weg legten. Was er früher sich gefürchtet hatte; zuzugestehen,

1) Divinitas simul cum plenitudine legis plene in Christo est et corporaliter (Fol. 7^a).

2) Immo corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitulantur, et reconciliantur, scil. Deus et homo, coelum et terra, circumcisio et praeputium (l. l.).

4) S. bei Mosheim, A. W., S. 392.

sofern es ihm der Schriftlehre von der alleinigen Oberhoheit Gottes zu widersprechen schien, die Homousie, sie wird ihm jetzt, auf seiner vierten Lehrstufe, ein unumgängliches Postulat. Und den neuen Zielen entspricht denn auch die neue Methode. 1531 ging Servet von diesem concreten Menschen Jesus mitten in der Fülle der Zeiten aus, um vermittelt der göttlichen Begeisterung dieser geschichtlichen Erscheinung auf den unwandelbaren, allereinfachsten göttlichen Urgeist zurückzuweisen, wie er schon vor der Schöpfung war. 1532 geht er von der ewigen Gottheit aus mit ihren allerfreiesten Dispositionen, um so schließlich auf das concrete Weltziel, Christus (omnium recapitulatio), zurückzukommen. Der Servet der Irrungen, erfüllt von der ethischen Kraft des Geistes Christi, die Christum einigt mit Gott, läßt den Leib des Herrn so gut wie ganz außer Acht. Der Servet der Dialoge sieht in der Leiblichkeit Christi, resp. der Christenheit, das Ende der Wege Gottes. Die rationalistische Tendenz hat sich umgewandelt in eine realistisch-mystische. Und, was das Gesunde in dieser vierten Lehrphase, die Lehre von himmlischen Menschen weiß er so durchzuführen, daß er sich frei hält vom Dofetismus sei es der Gnostiker, sei es der Münsteraner, sei es der Orthodoxen. Christus bleibt ihm ganz Mensch, indem er vergottet wird, weil das geschichtliche Individuum, als Gottes Gedanke, für Gott eine ewige Bedeutung hat. Und Christus wird ganz Gott, obwol er Mensch ist, weil der innerste Kern des Gott-gewollten, sittlich-reinen Menschen eben die Einwohnung Gottes, die Gottheit ist. Seine Seele ist ganz menschlich in allen ihren Gedanken, obwol sie göttlich ist, von Gott durchhaucht. Und sein Leib ist ganz göttlich in allen seinen Trieben, obwol er menschlich ist, von Gott bewegt. Und diese Lehre von dem Fleische Jesu ist ihm jetzt zu einer so unumstößlichen Ueberzeugung geworden, daß er erklärt, wenn er sie nicht hätte, so hätte er gar keine Hoffnung auf Christum (Fol. 14a).

Indes, warf man ihm ein, wenn nun wir alle, vor Grundlegung der Welt, in Gott existirten als erwählt zum Heil, was wird dann aus der Einzigartigkeit Christi? Ist Servet nicht, um die Schlla des Dofetismus zu vermeiden, in die Charhbbis gefallen, daß er Christo seine Ehre raubt? Einzigartig, antwortet

Servet, bleibt Christus auch mir, und zwar nach fünf Seiten hin: 1) er ist der centrale Mensch, in dem das Wunder des göttlichen Kunstwerks (*divini artificii miraculum*) zur Anschauung kommt; 2) die volle sittliche Energie und Tugend des Menschen spiegelt sich in Christo allein; 3) Christus ist allein im vollen Sinne der Liebesgedanke Gottes an die Menschen, Gottes Wort; 4) er allein ist durchaus eins mit Gott, nicht mit Neulings-Gottheit (*Deus recens*), sondern vor allen Aeonen wesenhaft (*ante saecula omnia substantialiter*); 5) Christus allein ist die volle Lichtgestalt, wir waren in dem Geheimnis Christi verborgen (Eph. 2, 10. 3, 9. Phil. 3, 20. 1, 21. Col. 1, 5. 15—20. 26—28. 3, 3. 4). Darum raube ich Christo seine Ehre nicht, indem ich ihn begrüße als den David-Messias, als den Wunderthäter, aller Welt Ziel (Joh. 1, 14), Erhalter (Hebr. 1, 3) und Centrum (Röm. 5, 18) Joh. 8a.

Nunmehr sucht Servet zu zeigen, daß mit seiner Lehre vom himmlischen Menschen alles, was die Bibel und die ältesten Kirchenväter von Christo aussagen, besser harmonirt, als etwa mit der recipirten chalcedonensisch-ephesinischen Hypothese. So das Menschsein, das Gottsein, die Fleischwerdung, das Herabkommen vom Himmel u. s. f. Denn die Substanz des Wortes und die Substanz des Fleisches ist im Grunde ein und dieselbe Substanz Joh. 6, 54. 63 u. a. — Joh. 9a.

So hat sich im **ersten Dialog** die Lehre von Gott und von der Dreieinigkeit völlig absorbiert in die Lehre von Christo. Und auch der **zweite Dialog** bringt im wesentlichen nichts als Christologie. Auch dogmatisch konnte Servet von sich sagen: Christus ist mein Leben. Er konnte nun einmal nicht anders, als jedes Dogma darauf ansehen, ob es ihm Christum bringt? Was ihm nicht Christum brachte, achtete er für Stoppeln oder leeres Stroh.

Im zweiten Dialoge, wo die Zwischenfragen des Petrucius mehr zurücktreten und nur dazu dienen, rationalistische Einwände, die Servet gemacht worden sind, zu beseitigen, gibt der Spanier eine Art Leben Jesu.

Da wir nach Servet allesamt nach dem Bilde Christi, des Idealmenschen, geschaffen sind und nach dem Bilde Christi, des Gottmenschen, neugeschaffen und wiedergeboren werden sollen, so

haben wir allesamt ein ethisch-persönliches Interesse an dem Leben Jesu. Diese ethische Richtung zieht sich wie ein rother Faden durch alle vier ersten Lehrphasen Servets.

Servet unterscheidet in dem Leben Jesu „drei Stufen des göttlichen Umgangs (*tres dispensationis gradus*, Fol. 12a): 1) wie er bei Gott war als Wort; 2) wie er in diese Welt kam als Fleisch; 3) wie er zu Gott zurückkehrt durch die Auferstehung“. Das Leben Jesu im weitesten Sinne des Wortes gefaßt vertheilt sich zweifelsohne in der heiligen Schrift nach dieser dreifachen Folge.

„Man hat mir vorgeworfen“, sagt Servet, „mein Jesus sei ein Geschöpf und dürfte darum nicht angebetet werden. Auf seiner ersten Existenzstufe als Wort ist er sicher kein Geschöpf. Denn jenes Wort war Gott selbst. Aber auf seiner weltgeschichtlichen Stufe als Mensch? Da ist sein Fleisch empfangen vom heiligen Geist: es ist von Gott gegeben aus dem Himmel. Es ist Substanz von Gottes Substanz. Wer nicht zugibt, daß Christi Fleisch gleichen Wesens ist mit Gott, der würde Chimären vertheidigen, und nicht Christum ¹⁾. Denn der leibhaftige Mensch Jesus Christus sagt von sich: ‚Ich und der Vater sind eins: wer mich siehet, siehet den Vater.‘ Nicht sagt er: ‚mein Geist und der Vater sind eins‘, sondern ‚Ich, ich ganz‘. Sehen kann man meinen Geist nicht: wohl aber meinen Leib. Also wer meinen Leib siehet, der siehet den Vater.“ Zweifelsohne ist in dem Fleische Christi ein großes Geheimnis geborgen, das man mit Furcht und Zittern verehren soll (*cum timore et tremore revereri*) Fol. 15b. — Weißt du nicht einmal, wie es zugeht, daß du selbst, alles was du hast, zugleich von Vater und Mutter hast, wie viel weniger wirst du im Stande sein, bei der Himmelspflanzung Christus ²⁾ bestimmen zu wollen, wie weit in ihm die Natur Gottes, wie weit die Menschenatur reicht. Ist es doch im wesentlichen nur eine Natur und Substanz. Wegen dieser Einzigartigkeit seiner Zeugung unmittelbar

1) Qui non concedunt, carnem Christi esse consubstantiali Deo, . . . chimaeras defendunt, et non Christum (Fol. 14b).

2) Unum plasma ex coelesti semine in terra plantato in unam substantiam coalescens (Fol. 15a).

durch den schaffenden Gottesgeist, kann der Mensch Christus im Vollsinne nicht ein Geschöpf heißen. Daß aber der Vollmensch Jesus, dem nicht durch sündige Zeugung etwas verkürzt ist von seiner vollen göttlichen Menschheit, theilhaftig der Geschöpfe heißt (Hebr. 2, 14) und daher ein Geschöpf im relativen Sinn — im Gegensatz zu den wesenlosen Chimären der Schule —, das sollte uns doch, meine ich, nicht zur Lästerung führen, sondern zur volleren Bewunderung der Gotteswerke (*operum Dei admirationem* Fol. 14^b). Ja wir haben selber das größte persönliche Interesse an der Sache. Denn wir werden von Christo geheiligt (*sanctificamur*) und durch die Heiligung mit ihm vereinigt, dergestalt daß wir, wiedergeboren, ganz aus demselben Gebilde (*ex eodem plasmate*) sind (Fol. 16^a). Auch wir sollen theilhaftig werden der göttlichen Substanz einst auch im Fleische (*etiam in carne*), wie wir jetzt im Geiste Mitgenossen sind der göttlichen Natur (*divinae consortis naturae* 2 Petr. 1, 4 — Fol. 14^a). Wie das geschieht, will Servet zeigen in der Abhandlung von der Gerechtigkeit. Die Christologie ist ihm die Grundlegung für die Ethik. Der Mensch, nach dem Bilde des Urmenschen, Christus, geschaffen, ist ja nur in demselben Maße voller Mensch, als er Gottmensch ist. Oder wäre der allmächtige Gott nicht im Stande, einen Menschen zu vergotten und durch diesen himmlischen Menschen die irdischen himmlisch zu machen?

Und das hat Gott gethan. Unser Heil ruht in dem, der ganz Mensch ist und ganz Gott. Und wer selig werden will, der braucht nicht auszulugen nach Chimären, sondern nur hinzuschauen auf das Fleisch und Blut Jesu Christi und auf sein Leiden: denn durch seine Wunden und Striemen (*livore et vibice*) sind wir geheilt (Fol. 14^b).

Man sieht, noch immer hat Michael den festen Willen, Ernst zu machen mit der vollen Menschheit Jesu. Doch gelingt es ihm nicht mehr auf eine so plane, einfach-natürliche, gewissermaßen durchsichtige und unmittelbare Weise wie 1528. Ja je tiefer Servet eindrang in das Geheimnis der Gottheit Jesu, um so wunderbarer erschien ihm das Geheimnis seiner Menschheit.

Zum Schluß der Dialoge verweist er auf der dritten Stufe

des Umgangs Christi mit Gott. Durch die wunderbare Auferstehung tritt der Mensch Jesus in den Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurück. Jetzt ist in Christo nichts mehr, was da „animal“ wäre, nichts, was ihn den Schranken der Sinnlichkeit unterwerfen könnte: er ist völlig vergottet. Seitdem gibt es keine andere Gottesmacht als den Sohn, den Paulus deshalb die Macht Gottes nennt (Fol. 16^b). Unumschränkt ist er forthin nach Ort und Zeit. Nicht eingepfercht ist er in einen umgitterten Himmel; nicht angenagelt zur Rechten, wie die Fleisches-Menschen sich das vorstellen. Auch ist sein Fleisch nicht im Himmel zur Schau gestellt (*spectaculum* Fol. 17^a). Nein überall, wo Christi Geist ist, da ist auch Christus: denn nach der Auferstehung läßt sich sein Geist nicht mehr von seinem Leibe trennen. Auch im heiligen Abendmahl ist nicht etwa irgend eine locale Bewegung vorhanden: sondern Jesus selber schmiegte sich (*applicatio*) durch eine besondere Mittheilung (*dispensatio*) uns geistig an (*solo spiritu*), während in dem mystischen Brote der Leib Christi mystisch gegessen wird ¹⁾.

Gerade wie in der Lehre von der Gottnatur der Gläubigen, vollzieht sich offenbar auch in der Abendmahlslehre, wol durch Butzers Vermittlung, eine Annäherung an Luther. Es ist hier der Ort gezeichnet für eben jene Mittelstellung zwischen Luther und Zwingli, die später Servets Richter, Calvin, eingenommen hat, um auch seinerseits, wie alle Reformatoren, von Servet zu lernen. Auch die Verwandtschaft mit der Augustana variata springt in die Augen. Unbedingt und mit Entrüstung weist Servet die Fälschungen der Abendmahlslehre zurück, nach denen das Haupt müßig und fern gehalten wird von den Gliedern seines Leibes (Fol. 18^a). Alle Handlungen und alle Zustände Christi haben für Servet erst ihre volle Bedeutung durch ihre ethische Kraft. Darum wird Jesus auch im Abendmahl durch die reale Gegenwart seines Leibes mit uns verbunden (*per realem sui ipsius corporis praesentiam nobis conjungitur*), sofern wir aus seinem Fleisch und Wein stammen durch die Wiedergeburt.

¹⁾ In mystico pane corpus Christi mystice manducatur (Fol. 18^a).

Da nun Christus auf seiner Auferstehungsstufe unendlich ist und in keiner Weise mehr animal und geschöpflich, warum sollten wir den nicht anbeten, in dem die Fülle der Gottheit wohnt und der von Gott uns gesetzt ist zum Sündentilger? Auch würde ich sein Fleisch nicht essen, wenn ich es nicht anbeten dürfte (Fol. 19a). Hier nimmt Servet ausdrücklich die Aeußerung aus seiner ersten Lehrperiode zurück, Christus sei Gott nur aus Gnaden, nicht von Natur. Er habe auch das nur aus pädagogischen Gründen gesagt ¹⁾, damit die Neulinge wüßten, sie ständen hier im Reich der Gnaden und nicht im Reich der Natur, und in ihrer Schule Physik und Metaphysik bei Seite ließen. Ueberdies nenne nicht ich, sondern die heilige Schrift Jesum einen täglich Zunehmenden an Gnade; schreibt sie doch an nur zu vielen Stellen die Erhöhung und Verherrlichung Christi, besonders seine Auferweckung vom Tode, der göttlichen Gnade zu, von allen magischen Naturen schweigend. Auch ist es nicht natürlich dem Sohne, von Anbeginn dem Vater gleich zu sein. Wol aber ist es natürlich dem Sohne, daß er später einmal das besitze, was der Vater hat. Für später gebürt ihm die Erbschaft und des Vaters ganze Herrlichkeit (Fol. 19a). In so fern ist die Gottheit dem Sohne natürlich, als sie ihm einst geschenkt werden wird. Aber zuvor muß der Königssohn geprüft werden, ob er auch königlich zu denken und zu handeln weiß? Und hat er sich bewährt, hinterläßt ihm der Vater seinen Thron. Im Gegensatz aber zu den später adoptirten Gnadenkindern ist Christus Gottes natürlicher Sohn (*filius naturalis* Fol. 19b).

Auf seiner ersten Lehrstufe ²⁾ sträubte sich Servet, in Christo

1) *Tanquam prima rudimenta lactantibus dedi* (Fol. 19b).

2) Servets Denksystem überhaupt ist durch fünf verschiedene Phasen gegangen. Die erste umfaßt die Jahre 1528 bis 1530, die Zeit von der Toulouser Bibelfindung bis zur Bekanntschaft Decolampads; ihr entspricht „*De Trinitatis erroribus*“ Lib. I. Die zweite umfaßt die Decolampadische Periode; ihr entspricht „*De Trinitatis erroribus*“ Lib. II, III, IV. Die dritte umfaßt die Butler-Capito'sche Zeit; ihr entspricht „*De Trinitatis erroribus*“ Lib. V, VI, VII. Die vierte umfaßt die Zeit des Widerrufs; ihr entsprechen die „*Dialogi de Trinitate*“ I u. II und die Abhandlung „*De iusticia regni Christi*“ (1532). Die

zwei Naturen zu bekennen, weil ihm die Gottheit nicht von Natur zukäme, sondern durch Gnade. Auf seiner vierten Lehrstufe bekennt Servet in Christo die Vereinigung der Gottesnatur und der Menschen- natur: aber gerne redet er von zwei Naturen nicht, weil im strengen Wortsinne man Gott dem Herrn überhaupt keine Natur zuschreiben kann (Fol. 14b). Wesentlich ist ihm der Mensch Christus und der Gott Christus so eins, daß er es selbst kaum merkt, wie unwill- kürlich er von den göttlichen Eigentümlichkeiten Christi zu den menschlichen übergeht, und umgekehrt. Handelt es sich doch bei ihm nicht um die Fleischwerdung einer zweiten göttlichen Person, sondern um die dreifachen Aeußerungen des Vollmenschens Jesus, der als solcher Gott ist.

Aber so wenig die Dialoge sich zu schaffen machen mit der Lehre von der Trinität, so ist doch auch trinitarisch ein Fortschritt unver- kennbar. Ganz wie Buzer in seiner Confutation Servets, die der Spanier vielfach beherzigt hat, faßt er den Namen Gott an und für sich als einen Ausdruck für das Unausprechliche. Keine Menschenrede führe einen adäquaten Ausdruck für Gott. Das bloße „Gott“ leugne nur alles Weltliche als tief unter Gott liegend und stelle ihn außerhalb der Welt (Fol. 21a). Aber auch nach der Erschaf- fung der Welt ist ihm Gott nicht in den Aesten und Steinen. Gott ist nirgend anders als in Christo (Fol. 17b). Durch diesen biblischen Panchristismus Servets — Christus ist ihm die Re- capitulation des Alls — wird der unbiblische Pantheismus abge- wiesen. Vom dritten Himmel aus erfüllt der Auferstandene die Welt, d. h. die geistigen Dinge, so weit sie seines Einwohnens fähig sind (*suae habitationis capacia*). So wird auch hier wie- der alles bloß Physische und Metaphysische ferngehalten. Der dritte Himmel, in dem Christus wohnt mit Gott, ist ihm geistig- causal, das Himmelreich eine sittliche Macht.

Wie einseitig nun aber Servet in den Dialogen die von

fünfte umfaßt die Wiener Zeit 1542—1553; ihr entspricht die Re- stitutio Christianismi. Das Jahrzehnt von 1532—1542 ist eine Zeit des Fortschritts in der Geographie, Mathematik, Astronomie, Astrologie, Medicin u. s. w., theologisch aber eine Zeit des Stillestands.

Buzers Confutatio entnommene Unausprechlichkeit Gottes betont und daher alles, was Namen heißt, von Gott abwehrt, das zeigt sich am augenscheinlichsten darin, daß er, muthmaßlich nach Anleitung des rabbinisirenden Capito, selbst den Jehova=Namen ¹⁾ nicht Gott zuschreibt, sondern Christo. Jenes ideale und doch mehr wie irgend ein anderes essentielle Urgeschöpf, der Logos, der nicht erst, wie Servet früher lehrte, mit der Schöpfung zugleich entstand, sondern schon, als Gott schaffen wollte, in Gott gebildet wurde, gewissermaßen der Inbegriff aller Realitäten, das ist ihm Jesus=Jehova. Darum kann er jetzt von einem Leib des Wortes reden (corpus verbi, Fol. 5b), welcher, seinem Wesen nach, identisch ist, einerseits mit der Natur, die Gott in sich geschaffen hat, anderseits mit Christi Leib. An der Hand der „Hypostase“ des Hebräerbriefes (1, 3), des „Somatikos“ von Kol. 2, 9, des „Idion Haima“ von Apg. 20, 28 ist in Servet eine Metaphysik entstanden, die er gläubig annimmt, weil er sie für biblisch hält: die aber nichts zu thun hat mit der kirchlichen Hypothese von drei Personen. Auf dem Wege des himmlischen Menschen hat er die Coäternität Jesu mit Gott, die so energisch von ihm gefordert wurde, erreicht, freilich auf Kosten seines Gottesbegriffs. „Die Ehre Gottes“ war Servets Tendenz bei den sieben Büchern von der Dreieinigkeit. „Der Ruhm Christi“ ist seine Tendenz bei den Dialogen (Fol. 19b).

Zum Schluß kommt Servet auf die Lehre vom **heiligen Geist**. Er nimmt hier ausdrücklich zurück, daß der heilige Geist ein Engel sei. Sondern, wie alle Handlungen Christi (Christi acta) ein äußeres Symbol hätten und einen inneren Sinn, so auch Christi Ausgießung des heiligen Geistes über seine Jünger. Der Sturm und die Feuerflammen wären der Engelsdienst. Die Tröstung im Herzen der innere Sinn der That. Was man sah, war nur die englische Erscheinung: aber tropisch sagen wir: das ist der heilige Geist (Fol. 22a). Ueberhaupt wird man in den Erscheinungen des heiligen Geistes drei parallele Dispensationsstufen unterscheiden können, gerade wie bei Logos: 1) von der Schöpfung

¹⁾ Nomen tetragrammaton suum est (Fol. 20a).

der Welt bis zur Geburt Christi; 2) das Leben Jesu bis zu Pfingsten eingeschlossen; 3) die Wirksamkeit des heiligen Geistes innerhalb der christlichen Kirche (Fol. 20b). So lange der heilige Geist nur innergöttlich war und nicht als eines bestimmten Menschen Geist erschien, so lange war er auch nicht persönlich: ja im heutigen Sinne des Worts ist der heilige Geist überhaupt keine Person; ich nenne ihn aber Person, weil er eine besondere göttliche Hypostase oder Substanz ist, die Christo allein gleich von Natur eingehaucht worden ist und die von Christo aus auf uns überfließt in der Wiedergeburt (Fol. 21a). Und seitdem der heilige Geist auf der dritten Dispensationsstufe angelangt ist, wo der Engel Geschäfte aufhören: nimmt er überhaupt nicht mehr ein besonderes Angesicht an, sondern ist inwendig in unseren Herzen die Gesinnung Christi, die uns beseelt. Dieser heilige Geist, der uns zu Kindern macht, war noch nicht vor Christi Auferstehung. Darum nennt ihn der noch leidende Christus einen andern (Joh. 14, 16. 7, 39): und erst der Auferstandene nennt uns seine Brüder (Matth. 28, 10. Joh. 20, 17). Und nur in dem Geist des Auferstandenen essen wir sein Fleisch und trinken sein Blut (Fol. 21b).

Das trinitarische Schlussergebnis der Dialoge ist wieder ein ganz ähnliches, aber auch ähnlich unklares, wie in Butzers' *Confutatio Servets*: „Sobald wir ‚Gott‘ sagen, betrachten wir ihn, wie er an und für sich ist, jenseits der Welt, und losgetrennt von allen Creaturen, unaussprechlich. Sobald wir ‚das Wort‘ sagen, betrachten wir Gottes in dieser Welterschöpfung hervorgetretene (prolatam) Gegenwart (praesentiam). Sobald wir ‚der Geist‘ sagen, betrachten wir seine die Welt durchhauchende Kraft“ (Fol. 21b und 22a). Der Mensch Jesus Christus aber ist es, der alles gibt, was uns im Reiche Gottes zu Theil wird: durch sein Fleisch und Blut hat er uns erlöst, und durch seinen Geist beseelt er uns zu neuem Leben (Fol. 22a).

Der Fortschritt in trinitarischer Beziehung gegen die Irrungen ist ein vierfacher: 1) In den Irrungen ist die Trinität nur eine innerweltliche, gleichzeitig mit der Schöpfung; in den Dialogen ist sie auch eine innergöttliche, gleichzeitig — um mich so auszudrücken — mit Gottes Schöpfungsentschluß; 2) Gott der Vater wird in

der Gottheit selber vom Sohne und vom Wort unterschieden, allerdings wie die Werke unterschieden werden von dem, der sie freiwillig aus sich vollbringt; 3) der Sohn wird nicht gezeugt in dem Moment, wo der Mensch Jesus gezeugt wird; sondern die Geburt des Gott-Wortes aus der Gottsubstanz begründet Jesu ewige Sohnschaft; 4) der heilige Geist wird in die rechte Folge des Wortes gesetzt und ebenso wie der Sohn in seinen drei verschiedenen Seinstufen beschrieben.

Die Annäherung an die Kirchenlehre ist ganz augenscheinlich, und ebenso der Einfluß von Luther, Decolampad, Capito und besonders der Confutatio von Dr. Martin Bucer. Servet war nicht unverbesserlich.

2.

Der Rest der Worte Baruchs.

Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Ed. König,

Oberlehrer an der Thomasschule zu Leipzig.

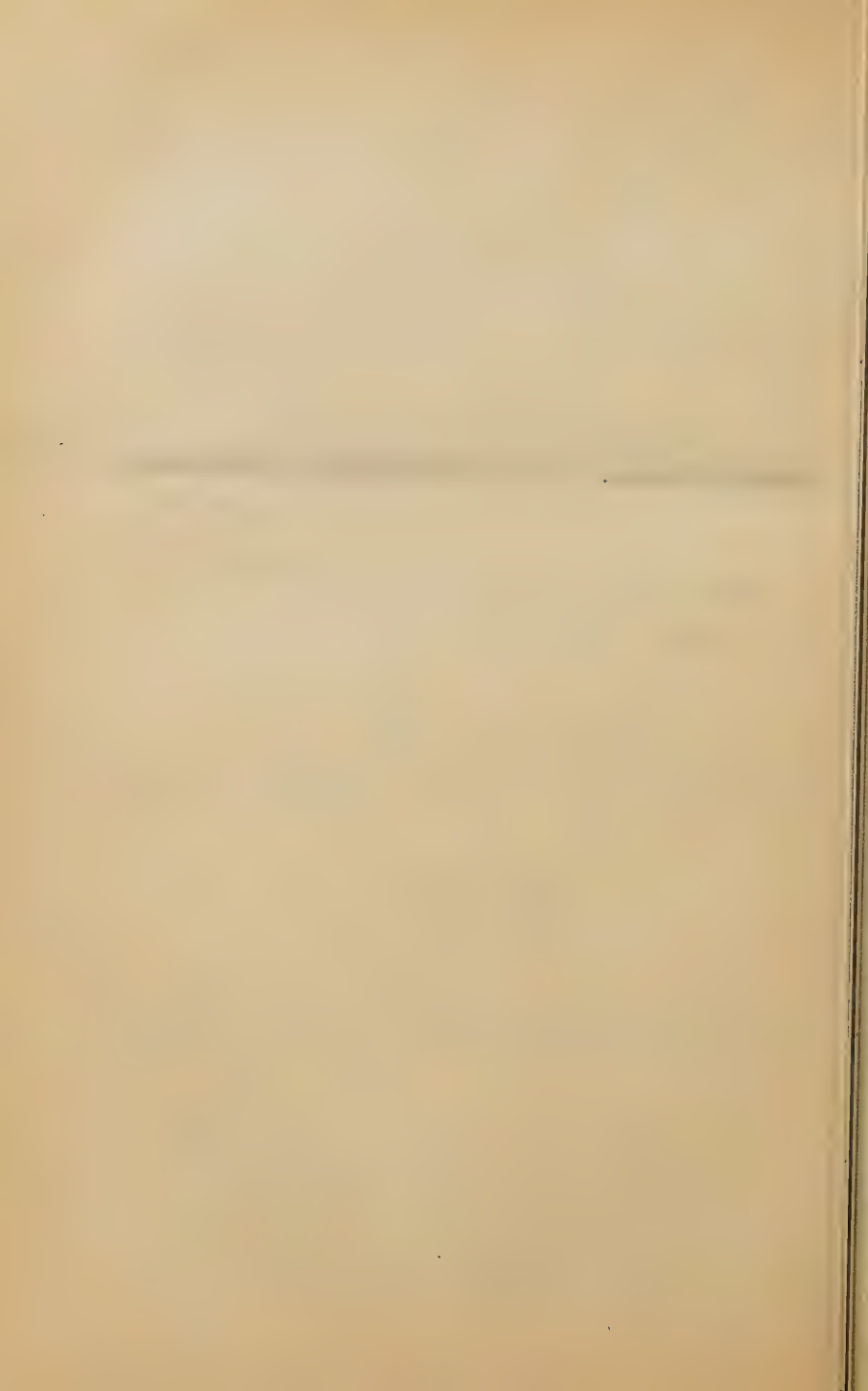
Der Rest der Worte Baruchs ¹⁾, die nicht apokryph sind, die sich auf die Zeit beziehen, wo sie nach Babylon gefangen weggeführt wurden, lautet, wie folgt:

1) Außer dem Buche Baruch, welches im griechischen Alten Testament enthalten ist, und der Apocalypsis Baruchi, welche Fritzsche 1871 im Anhang zu seinen Libri apocryphi Vet. Test. herausgegeben hat, ist unter dem Namen des Baruch auch noch das hier übersetzte Buch geschrieben worden, dessen äthiopischen Text Dillmann 1866 in seiner Chrestomathia aethiopica veröffentlicht hat. Obgleich nun Ceriani 1868 in seinen Monumenta sacra et profana diese letzte Schrift auch

HENRI TOLLIN. Ein Beitrag zur Theologie Servets

Theologische Studien und Kritiken.

LII. (1879), 111-128



Ein Beitrag zur Theologie Servets.

Von

Lie. G. Tollin,
Prediger.

I. Der Gottesbegriff Michael Servets ist von altersher die Zielscheibe der verschiedensten Angriffe gewesen, theils weil man ihn nicht verstand, theils weil man seinen Standpunkt nicht billigte, theils weil man die Stufen der Servetischen Entwicklung übersah.

Calvin hat der Erforschung der Gotteslehre seines Gegners den meisten Fleiß zugewandt ¹⁾. Darnach erdichtete Servet sich einen Gott, der erst bei der Welterschöpfung angefangen habe, Wort und Geist hervorzubringen, indem er in den drei geschaffenen Elementen sich versichtbarte. Unterdessen aber machte er seine Gottheit allen Geschöpfen gemein, so daß er Stein im Steine ist und im Holze Holz. Endlich aber, nach der Offenbarung Christi, soll er sich in drei Wesen (tres essentias) getheilt haben und dennoch Ein Gott verbleiben; weil diese Selbstdarreichung (dispensatio) nichts in ihm verändere. Außer den Gotteslästerungen ²⁾ über die hergebrachte Lehre von der Dreieinigkeit wirft der Pikarde dem Aragonier vor, Person sei ihm nichts anderes als eine Transfiguration

¹⁾ Refutatio errorum Serveti; Opp. Calvini ed. Baum. VIII, 640. 535sq.

²⁾ Prodigiosum illud blasphemiarum chaos, p. 535.

Gottes; dazu hebe er zwischen Wort und Geist jeden Unterschied auf; den Vater schlage er an's Kreuz, oder auch den Geist.

Nicht besser verstand den Spanier Melancthon ¹⁾. Besonders böse ist er ihm wegen der „sykophantischen“ Einführung des altlateinischen Rollenbegriffes in die Drei-Personen-Gottheit der Kirchenlehre.

Mesius ²⁾ wirft dem Servet vor, er habe nur eine Person in Gott, den Sohn.

Zanchi ³⁾ erkennt richtig, daß bei Servet der Vater der eigentliche Gott, der Sohn vor der Fleischwerdung kein real-subsistirendes Ding sei, zieht aber daraus irrige Consequenzen.

Das erste besonnene Urtheil über Servets Gotteslehre findet sich bei Mosheim ⁴⁾. Er constatirt die Schöpfung aus nichts, die absolute Freiheit Gottes, der Welt gegenüber; in allen Dingen sei etwas göttliches, keineswegs aber seien alle Dinge Arten der Gottheit oder gar Theile Gottes; Servet treibe nicht Spinozisterei.

Das hindert Trechsel nicht ⁵⁾, „dem Servet einen formalen und idealen Pantheismus vorzuwerfen. Unter den unzähligen modis, die es im allgestaltigen Wesen Gottes gebe, träten drei hervor, der Modus der Fülle der Substanz, der Modus der Erscheinung und der Modus der Mittheilung. Von dort aus zweigen sich stufenweise unzählige verschiedene modi ab, je nach den specifischen und individuellen Ideen, welche den Dingen zu Grunde liegen. Indem Trechsel den tief-ethisch angelegten Michaels-Kampf gegen das servum arbitrium Dei überfah, hat er uns jenen kalten Gott geliefert, der als unfreies, passives Allwesen erscheint.

Heberle ⁶⁾ zeigt geschickt, daß in dem Servetischen Gott von einer Veränderung keine Rede sein könne. Es gebe keine reale Thätigkeit Gottes auf sich, sondern nur auf die Creaturen. Die

1) Loci theolog. 1559 (ed. Berolin. 1856), p. 6.

2) Disputatio I contra horrendas Serveti blasphemias. S. Jenaer Jahrb. f. prot. Theol. III, 641.

3) Opp. theol. I, 12 sq.

4) Andern. Versuch. S. 352.

5) Antitrinitarier I, 126 f.

6) Tübinger Zeitschr. 1840 II, 17.

vortrefflich hervorgehobene göttliche Willkür findet nicht die bei Servet in der göttlichen Sittlichkeit gegebene Schranke. Auch steht man bei Heberle vor dem Dilemma, daß entweder Gott ewig schläft, oder die Geschöpfe sind mit Gott gleich ewig.

E. Saisset ¹⁾ schreibt dem Servetischen Gottesbegriff eine Zwitterstellung zwischen heidnischem Pantheismus und biblischem Kirchenglauben zu, und geißelt Gottes Unfähigkeit, ohne den Menschen Christus leben zu können. (*Que serait Dieu sans le Christ?*) „Von Christo entströmt alles, zu ihm kehrt alles zurück, alles eint sich in ihm, er eint alles mit Gott.“ Der Pantheismus habe dem Servet den Verstand verwüstet. Darum stellt Saisset Servet zu den „Unverständigen“, zu Sabellius, Scotus Erigena, Spinoza, Schleiermacher und David Strauß. Daß Gott Christi erste Ursache, Lebensgrund und letztes Ziel ist, entgeht dem Pariser Philosophen.

Baur ²⁾ erkennt, daß Servet die Disposition als lebendigen Proceß dem starren Verhältniß der trinitarischen Personen entgegensetzt; weist auf das Durchgreifen des Grundsatzes hin: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*; läßt es aber in seinem Hegelismus zu einer Darstellung des positiven Gottesbegriffes nicht kommen.

Henry ³⁾ hat Recht, daß nach Servet die lebendige Gotteserkenntnis nur von dem lebendigen Christus ausgehen könne, außer welchem die Wahrheit nur in der Abstraction zu fassen sei. Der Mißverstand dessen, was Servet sich unter Person denkt, verleitet Henry zu allerlei wunderlichen Consequenzen (S. 249. 251. 263). Henry findet in Servets Gottesbegriff Aufwallungen eines lebendigen Glaubens, dem Servets Phantasie Flügel gab (S. 244), signalisirt allerlei kühne Ideen des Spaniers (S. 253. 254), weist auf Servets Realismus hin (S. 257), aber trübt sich den klaren Blick, indem er von der Calvin-Trechsel'schen Hypothese des Servetischen Pantheismus nicht lassen will ⁴⁾.

1) *Mélanges*, p. 170. 167. 160. 175. 141.]

2) *Dreieinigkeit* III, 55f. 86. 58. 67.

3) *Calvin* III, 241 f.

4) Wie verkehrt jene Hypothese ist, habe ich in *Hilgenfelds Zeitschr.* 1876, S. 241—263 gezeigt.

Schenkel ¹⁾ macht sich einen Servetischen Gottesbegriff, dessen Gegentheil ungefähr der Wirklichkeit entsprechen würde.

Pünjer ²⁾ erkennt die absolute Transcendenz des Servetischen Gottes über allem Geschöpflichen an; mehrt die Thorheit ab, als sei Servets Welt Gott; hält aber den Servetischen Gott, den Archetyp der Ideale, für seiner Natur nach unmittheilbar (*natura incommunicabilis*), während das Gegentheil zutrifft. Daß der substantiellen Ideen Ursache in Gottes Willen allein liegt; daß die göttlichen Denkbilder durchweg das Wesensgepräge des göttlichen Denkers tragen; daß auch die sichtbare Welt, wenngleich an sich gebrechlich und schattenhaft, dennoch in den verschiedensten Abstufungen von der Moospflanze bis zum Gottessohn, eben als Schatten die Gestalt des Lichtes trägt, das in ihr geoffenbart und ihr mitgetheilt ist, übersieht Pünjer, denn er beobachtet nicht, daß bei Servet im selben Maße, als die Welt sich vergottet, Gott sich durch Christum im Geiste verweltet hat. Die Dispositionen kommen bei Pünjer nicht zu ihrem Recht ³⁾. Bei der Frage nach dem Leibe Gottes bedenkt er nicht, daß dieser Leib Werk und Schöpfung Gottes ist, sei es, daß wir ihn der kirchlichen Person des Vaters als Ursubstanz nahe bringen; sei es, daß wir jenen Universalorganismus mit Servet zusammenfassen als das Wort; sei es, daß wir ihn anschauen und betasten, wie er sich weltgeschichtlich centralisirt in dem Menschen Jesus von Nazareth. Servets negative Verdienste stellt Pünjer viel zu hoch. Die logische Unhaltbarkeit der altkirchlichen Trinität erhellt weit gründlicher aus Petrus Lombardus, Thomas Aquin, Duns Scotus, Occam, Holcot, d'Alilly und Johan Majoris ⁴⁾.

R. Willis ⁵⁾ feiert den Spanier als einen kritisch aufgeklärten Pantheisten, ein Muster von Freigeisterei und tolerantester Weit-

¹⁾ Wesen des Protestantismus, S. 221—224.

²⁾ De M. Serveti doctrina, p. 21sq.

³⁾ S. 90 hält Pünjer die zwei Dispositionen für viel leichter verständlich als die drei Personen; S. 79 leugnet er das.

⁴⁾ S. in Rahnis' Kirchengesch. Zeitschr. 1875, S. 590—607. Näheres anderswo.

⁵⁾ Servetus and Calvin (1877), p. 174sq. 189. 201. 222.

herzigkeit, und entwirft von Servets Gottesbegriff, theils durch zu flüchtiges Lesen, theils durch mangelndes theologisches Verständnis, ein Bildnis, was der Wirklichkeit so unähnlich wie möglich sieht. Gott und Welt müssen sich decken. Gott soll der Sünde Ursache werden. Gott ist nie und wird immer nur. Der spanische Herold der Lehre von der Erbsünde und der ewigen Verdammnis weiß von solchen Phantasien ebenso wenig, wie von Milton (S. 201) oder von Raimundus von Sabunde (S. 12).

II. Ich habe den Gottesbegriff Michael Servets in dem Lehrsystem¹⁾ klar zu stellen gesucht. Hier kommt es mir darauf an, das Ergebnis kurz zusammenzufassen, sofern es neu erscheint.

Auf seiner ersten Lehrstufe, dem L. I de Trinitatis erroribus, blieb der Spanier bei einem wesentlich negativen Gottesbegriffe stehen. Der scholastische Gottesbegriff, Servets Erbschaft von seinen altchristlichen Vätern, enthielt in sich nichts als die Trinität²⁾. War diese durch die Toulouser Bibelfindung beseitigt³⁾, so blieb eben in Gott nichts übrig als die Negation alles dessen, was Geschöpf ist. Die Grenzachtung gegen die Creatur erscheint aber dem Spanier damals um so nöthiger, als, nach Beseitigung der scholastischen Trinität, der Gottheit ein neuer Angriff drohte durch die Lehre vom Austausch der Eigentümlichkeiten (L. = S. I, 15 f.) Darum lehrt er: Gott ist die Ursache der Welt. Gott ist die unbegrenzte Fülle alles Lebens. Gott ist einzig, durchaus einfach, unvergleichlich. Weiter kommt seine Gotteserkenntnis nicht, ohne Christo. Erst aus Christo ersieht er für Gott ein Neues: Gott ist die einheitliche Gesamtsubstanz, aus der allerlei Gottesvertreter und Gottesgesandte stufenweis herniedersteigen, mit göttlichem Antlitz, Namen und Charakter, und in diesem Sinne unter der Rolle oder Person Gottes. Auch das noch ein ziemlich kahler Gottesbegriff! Den Anfang ethischer Lebensfülle erhält Servets Gott erst aus dem Umstand, daß Gott es ist, der sich als der Heiliger, Weiher und Salber Jesu offenbart, mehr noch als Christi

1) Bd. I, 1876, Bd. II u. III, 1878, Gütersloß bei Berthelsmann.

2) Daß es bei Thomas Aquin anders ist s. bei Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas von Aquino (Leipzig 1870), S. 48—72.

3) Vgl. in Hilgenfelds Zeitschr. 1875, S. 75—116.

Vater, ja als jener Gnadenreiche, welcher den Menschen mit der Gottheit beschenkt. Gottes höchster Inhalt folgt — und das ist charakteristisch — schon auf der ersten Lehrstufe aus den drei Sätzen: Jesus ist der Christ des Herrn, ist Gottes Sohn, ist Gott. Die Trinität gibt die Ueberschrift zum Buche; der Inhalt ist Christologie (L.=S. I, 1—65).

In der zweiten Lehrphase, wo die Lehre vom Logos eingreift, lenkt sich Servets Aufmerken auf die Ewigkeit Gottes, die er als zeitenlose Allgegenwart versteht (L.=S. I, 77), und darum frei von Präsciencz, Prädestination und Präexistenz. Vor Gott ist der Schleier der mittleren Zeit zurückgeschlagen. Darum ist ihm das Heute des Auferstehungstages Christi ein und dasselbe Heute mit dem des ersten Schöpfungstages, da Gott sprach. Neben dem Wort erscheint nun aber am ersten Schöpfungstage der Hauch: äußerlich als Wind, innerlich als Geist. Neben den drei Dispositionen Gottes zur Substanz einer göttlichen Natur, zum Menschen Jesus und zu unserem gläubig-heiligen Geist (L.=S. I, 34) nimmt er jetzt eine Trinität von drei Personen an: die göttliche Natur, Gottes Wort und Gottes Geist. Nur daß das nicht drei für sich bestehende Realitäten sind, sondern drei Werke oder Wirkungen ein und desselben einzigen Gottes (L.=S. I, 96). Real wird das Wort erst in Jesu, real wird der Geist erst in den Pfingsterscheinungen. Seitdem er Gott in sich eine Natur schaffen ließ, seitdem gibt er auch zwei Naturen in Christo zu, in der menschlichen eine göttliche (L.=S. I, 104 f.). Damit ist ein Einwachsen Christi, resp. des Logos in den Gottesbegriff gegeben. War der Ausdruck, Präexistenz Christi, Gott gegenüber auch noch so ungeschickt, so wurde die Sache doch voll und ganz zugegeben, sofern das Vorher die Welt angien: vor Grundlegung der Welt existirte Christus, nämlich das Lichtwort, durch das Gott die Welt schuf (L.=S. I, 112 f.) Ohne Christus keine Welt. Christus wird die Weltseele. Hier setzt das ein, was Servets Gegner seinen Pantheismus genannt haben, und was wir vielmehr einen idealen, dynamisch-ethischen Panchristismus nennen ¹⁾. So wenig hängt Gott

¹⁾ Auch ich huldigte einst dem Grundsatz, Servets System wisse von Ethik

von der Welt ab, daß er nach Servet nicht einmal von seinen eigenen Dispositionen abhängt. Nur aus Zweckmäßigkeitsgründen nimmt Gott Rücksicht auf die Welt. Und weil er diese Welt gerade in dem Menschen centralisiren, durch ihn sie vergotten, durch ihn sich verwelten wollte, darum schafft Gott in sich Wort und Geist. Einer anderen Welt gegenüber würde er sich wieder anders disponirt haben, und man hätte vom Logos und vom Geisthauch nichts gehört (L.=S. I, 116 f.). Diese Trinität ist nur ökonomischer Art, angeordnet behufs Verwaltung gerade dieses Reiches Gottes unter seinen vielen Reichen. Am Ende dieser Weltordnung wird der triumphirende Oberfeldherr Christus seinem Kaiser die Palme des Sieges zu Füßen legen und dem Vater alles zurückstellen (L.=S. I, 119). So gibt es denn auf der zweiten Lehrstufe für Servet neben der idealen — Natur, Wort, Geist — auch eine reale Trinität: Gott, der Mensch Jesus und der Pfingstengel ¹⁾ (L.=S. I, 124). Die Ideal-Trinität ist nur die Vorbereitung für die Real-Trinität. Denn sobald die Sache selber kommt, hört die bloße Person oder Stellvertretung auf. Das Wort war und Christus ist. Wenn das Licht, der Körper, die Wahrheit kommt, muß der Schatten weichen (L.=S. I, 134).

Auf der dritten Lehrstufe dringt Servet in das Wesen Gottes an der Hand der Gottesnamen ein. Stand auf der ersten Stufe Jehova gegenüber dem Menschen, den er in besonderen Fällen zum Elohim machte; und schloß auf der zweiten Stufe Elohim das Menschenideal gleich ein — Gott und sein Wort, daher der Plural —, so ist ihm jetzt Elohim der eigentliche Name Christi (L.=S. I, 144). Elohim war einst seiner Natur nach Gott, seiner Rolle nach Mensch. Und Christus ist jetzt dem Fleische

nichts. Zwanzigjähriges Studium der Werke Servets hat mich eines anderen belehrt. Sollte Bd. II u. III des Lehrsystems meine Gegner nicht auf meine Seite zu stellen vermögen, so gedenke ich anderswo in einem besonderen Aufsatz mich über die ethische Natur des Servetischen Denkens auszulassen. Auch verweise ich auf die ethischen Partien meines „Melanchthon und Servet“ (Berlin, bei Mecklenburg, 1876).

¹⁾ Ueber Abhängigkeit des Servetischen Pfingstengels von Thomas Aquin anderswo.

nach Mensch, dem Geiste nach Gott. Zeigten einst die Anthropomorphismen, wie weit die damalige Welt die volle Gottmenschheit tragen konnte, so hören sie nunmehr auf, seitdem der Mensch aus Gott herausgetreten ist. Doch noch mehr, der Jehova-Name eignet Christo gerade so, wie der Name Elohim, insofern er ja bei Gott war als die Quelle aller Wahrheiten (L.=S. I, 145 f.). Jehova der Wesende gibt sein Wesen dem Elohim Christus. Damit nun aber der hoch über das nomen tetragammaton, seine erste Schöpfung, hinausgerückte Schöpfer als transcendente Oberursache Christi nicht außer Fühlung mit der Welt geräth, betont Servet gerade jetzt stärker auch die andere Seite, Gottes Immanenz. Aus Gott fließen wesentliche Strahlen, gehen strahlende Engelsboten, von seinem väterlichen Herzen her wesentliche Lebenshauche, wie Kinder von dem Vaterschoße, verschiedenartige Strahlen aus. Alle diese Geister und Lichter sind göttlichen Wesens. Hat sie doch alle Gott durch Selbstausdruck seines Wesens zur Substanz gebracht. Auch wird nie ein Himmelsbote zu uns gesandt, in dem nicht Gottes Wesen wäre, ein Abdruck von Gottes Substanz (L.=S. I, 148 f.). So oft also das Wort Gottes lief, kam, erschien, blieb der unsichtbare Gott in seinem sichtbaren und vernehmbaren Worte verborgen. Aber der Gesandte trug seines Königs Züge, das Gepräge der göttlichen Substanz. Sichtbar und auch persönlich erschien Gott in dem Menschen allein. Der Mensch Jesus ist eigentlich die einzige Hypostase Gottes. Denn wenn man auch von zwei Dispositionen Gottes reden kann — auf der ersten Lehrstufe waren es drei —, so ist doch der Geist keine Hypostase für sich, sondern er ist Person oder Hypostase nur in dem heiligen Menschen. Der heilige Geist ist die göttliche Wirkung oder Bewegung im Menschenggeist (L.=S. I, 156 f.). Auch ist das Wort im eigentlichen Sinne nicht Sohn Gottes, wie es denn auch in der Bibel niemals gezeugt oder Sohn genannt wird; sondern Gottes Sohn ist immer uur der Mensch. Innergöttliche Ausgänge oder Ausflüsse hat es nie gegeben (L.=S. I, 158). Und so liegt denn auch Gottes ganze Natur, Substanz und Macht in dem Menschen, in ihm des Vaters ganze Gottheit (in homine tota patris Deitas. L.=S. I, 160). Gott blieb ja, als Ursache Christi und all seiner

Werke, in unerreichbarer, schlechthin freier Transcendenz erhaben. Indessen all seine sichtbare Macht hatte Christus absorbiert. Statt den Gottesbegriff ethisch zu füllen, hatte er ihm nichts als die Willkür der Allmacht belassen, ihn aber sonst völlig, zu Gunsten Jesu, entleert. Und die Trinität schwebte hin und her, ohne daß die innergöttlichen Anfänge neben der Reichstrinität es zum wirklichen Leben bringen konnten. Etwas sehr unbestimmtes war auch die Lehre vom heiligen Geist. Man begreift nicht recht, was er neben dem Worte soll.

Das wird anders auf der vierten Lehrstufe¹⁾. Wie auf der ersten die Gelegenheit sich bot, den Gottesbegriff zu ethisieren, durch Weiterführung des Gedankens, daß Gott Jesum zu seinem Christ geheiligt, ihn auserkoren zu seinem Sohn und ihn belohnt hat mit der Gottheit, so tritt hier das Princip auf: Keine Gottessohnschaft des Christen ohne Theilnahme an der Natur Christi. Wieder ein ethisch fruchtbares Princip. Hätte Servet, statt die Dialoge von der Dreieinigkeit der Abhandlung von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes und der Liebe²⁾ bloß vorzusetzen, die Trinitätslehre von der Glaubensgerechtigkeit und Liebe durchdringen lassen, er hätte der Restitutio besser vorgearbeitet. So aber blieb diese Aufgabe der fünften Stufe vorbehalten. Die Schulregeln der 7 Bücher von den Irrungen gelten auch noch in den Dialogen: 1) Gottes Natur ist an sich einig und untheilbar. 2) Was dieser Natur widerfährt, ist ihre eigene Disposition (L.=S. I, 162). Nur daß der untheilbare Gott noch höher hinaufgerückt wird in das Unverständliche und das Unvorstellbare (L.=S. I, 171). Und auch mit der Disposition wird vollster Ernst gemacht. Erst indem Gott spricht, disponirt er sich selbst zum Schöpfer (L.=S. I, 173). Wort und Geist sind keine Ausdrücke für göttliches Sein, sondern nur Ausdrücke für göttliche Verwaltung (sunt dispensationis vocabula, L.=S. I, 175). Wird so Wort und Geist und Licht und Natur und Engel und Mensch als bloße göttliche Dispositionen in Gott hin-

1) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1877, S. 301—318.

2) Ueber den tief-ethischen Charakter dieser an praktischen Winken so reichen Schrift Servets s. „Melancthon und Servet“ (Berlin, bei Mecklenburg, 1876) und Bd. III des „Lehrsystems“.

eingezogen und vergottet, so bietet auch des Menschen Leib keine Grenze mehr für die Gotteswohnung. Vielmehr ist gerade der Leib Christi nunmehr die Fülle der Gottheit selbst (L.=S. I, 182). Doch wie alles so hineingezogen wird in den Abgrund der Vergottung und wir schon ahnen können, daß auf der nächsten Lehrstufe die ganze Welt nur noch ein Schatten Gottes sein wird, so wird auch dem gegenüber die Verweltung Gottes weiter durchgeführt. Gott hat selber in sich eine entschiedene Tendenz auf Leiblichkeit. Er will sich offenbaren, will sich mittheilen. Dazu disponirt er sich vor Grundlegung der Welt. Um sich zu offenbaren, wird Gott Wort; um sich mitzutheilen, wird Gott Geist. Nicht in den Wüsten will Gott wohnen noch in den Kloaken, sondern in den Geistern, die seiner fähig sind, die ihn verstehen und aufnehmen können. Wenn du glaubst, daß irgendwo Gott wohnt, wo soll er besser wohnen als im heilig-geistigen Menschen? Nicht dürfen die Schwächen der Menschennatur unter irgend einem Vorwand auf die Gottheit übertragen werden; wol aber tendirt vor Grundlegung der Welt die Gottheit darauf hin, ihre eigene Herrlichkeit und Tugendmacht dem Menschen nicht bloß zu offenbaren, sondern auch mitzutheilen. Um des himmlischen Menschen willen wird Gott Vater, und nur in Jesu sind wir Gottes Auserwählte vor Grundlegung der Welt. Die Consubstantialität und Coäternität Jesu zeigt das ewige Angelegtsein Gottes auf Wort und Geist, mehr noch auf den Menschen; und Wort des echten Gottes und Fleisch des echten Menschen sind im Grunde von ein und derselben Substanz (L.=S. I, 199). Nur im [himmlischen] Menschen ist Gott der Schöpfer des AUs, gerade wie anderseits nur in der Tugendkraft Gottes der [himmlische] Mensch Weltenschöpfer und Weltentypus ist (L.=S. I, 200. 202. 208 f.). Doch bei noch so compacter Ausfüllung des Gottesbegriffs mit des Menschen (Jesu) Geist, Seele und Leib, ist doch an Jesu alles Werk Gottes, gerade so wie Wort und Geist immerdar des freien Gottes durchaus freies Werk verbleiben (L.=S. I, 212 f.). Die Vergottung des Menschen ist nichts als Gottes That, nicht als ob des Menschen Mitwirkung ausgeschlossen wäre — nur der freie Mensch kann glauben, lieben und geheiligt werden —, aber auch des Menschen Freiheit ist eine gnädige Gabe Gottes (s. Me=

Ianethon und Servet). In der Christocentrif und Christoplerose seiner vierten Lehrstufe scheut Servet nicht einmal vor dem Satz zurück: „Es gibt keine andere Macht Gottes mehr, außer dem Sohne ¹⁾ (L.=S. I, 218). Die Allgegenwart Christi im Himmel und auf Erden ergibt sich ihm nicht nur von selbst, sondern sie ist gerade so fortan die einzige Form der Allgegenwart Gottes, wie die Gottesschau in Christo fortan die einzige Form der Gottesoffenbarung, die Ausgießung des Geistes Christi die einzige Form der Gottesmittheilung ist. Dennoch bleibt Gott die Universalursache Christi: sein Leib, Geist und Seele sind Gottes Samen (L.=S. I, 225) und ohne Gott wäre Christus kein Sünderlilger, kein Verfühner, kein Prophet, ja nicht einmal ein Mensch (L.=S. I, 236 f.). Alle noch so idealen Dispositionen Gottes sind nur Gottes Geschöpfe (novam dispositionem in se ipso creare concedas, L.=S. I, 244). So bleibt der in sich unverständliche Gott von der Substanz aller Creaturen abgeschieden ²⁾. Sein Wort ist seine Weltpräsenz, sein Geist seine Welttugend (L.=S. I, 247). Die Trinität der vierten Lehrstufe ist keine bloß innerweltliche mehr, sondern es ist eine vorweltliche, innergöttliche Trinität vorhanden. Aber es ist keine Personentrinität in dem Sinne, daß Gottes Wesen nur in drei Personen existirt, sondern Gott kann sich so viel Personen (Stellvertretungen), Dispositionen und Modi, und so verschiedenartige Personen schaffen, wie er will. Und daß er, statt der unzählig denkbaren, in sich nur zweie schafft, das hat seinen Grund allein in der ökonomischen Rücksichtnahme auf diese ihm gerade vorliegende, in Gott so und nicht anders geplante Welt (L.=S. I, 249).

III. Bis jetzt haben wir bei Servet verschiedene Versuche gesehen, den Begriff Gott, bei Festhaltung seiner Transcendenz und Immanenz, vermöge der Christocentrif zu ethisiren, bald als Heiliger Jesu Christi, bald als des Sohnes Jugendkraft und seiner Liebeswunder energische Ursache, bald als der im Geben und Erheben des Menschen Selige. Aber die Angst vor dem servum

¹⁾ Non est alia potentia Dei, nisi filius ipse (Dialog., fol. 16^b).

²⁾ Ab omnium creaturarum substantia est separatus.

arbitrium Dei hinderte den Spanier, mit der Ethisirung Gottes Ernst zu machen ¹⁾).

Ein unverkennbarer Fortschritt der Theologie Servets liegt in der Restitutio christianismi ²⁾. Auch schon auf seinen untersten Lehrstufen erkannte der Spanier unsere schlechthinige sittliche Abhängigkeit von Gottes Gnade an ³⁾; anderseits verfolgte er die Gnade schon bis in einen ewigen Heilsrathschluß hinein ⁴⁾. Indessen wenn man ihn fragte, warum denn Gott in Gnaden unser Heil, warum wollte er denn Christum senden, warum wollte er selbst uns seinen Geist mittheilen? so lautet die Antwort: er wollte es eben; ist er doch Gott. Sein Wille ist durch nichts gebunden. Er hätte ja alles auch anders wollen können, denn Allmacht ist absolute Willfür ⁵⁾. Nicht so in der Restitutio. Da gibt es ein *θεοπρεπές*. Da gibt es auch etwas, das sich für Gott nicht ziemen würde ⁶⁾. Da ist die Sittlichkeit hineingetragen in Gott, und Gott darf das durchaus nicht thun, was sich nicht ziemt. Und diese Schranke ist so wenig eine Einengung der Gottesmacht, daß letztere durch stete Beobachtung des Schicklichen nur wächst, ja daß die Gottesmacht ohne diese sittliche Schranke undenkbar wäre. Denn Allmacht ist Liebe; glücklich machende, Heil ausspendende, sich selbst mittheilende Liebe. Und je mehr Gott sich mittheilt, um so würdiger ist das seiner Gottheit, aber auch um so mehr offenbart sich seine Gottheit als durchaus sittlich gut ⁷⁾ und als das größte sittliche Gut, der größte Heilsbesitz, das größte denkbare Glück. Und dieses ethische Princip in Gott gründet Servet so fest, daß es ihm ohne dies Princip weder

¹⁾ Wie aller Ethik bar der trinitarische Gottesbegriff der Reformatoren ist, darauf weist Julius Hamberger (*Physica sacra*) mit Recht hin.

²⁾ *S. Lehrsystem Michael Servets*, Bd. II u. III (Gütersloh, Berthelsmann, 1876).

³⁾ Näheres s. in „Melancthon und Servet“.

⁴⁾ Besonders de *justicia regni Christi et de charitate*.

⁵⁾ So bei allen Reformatoren.

⁶⁾ Non erat Deo res indigna, quia nihil tam dignum Deo, quam salus hominis (R. 730).

⁷⁾ Bonum enim non dicitur bonum, nisi communicabile, et tanto magis communicabile, quanto magis bonum (R. 730).

Verweltung Gottes noch Vergottung der Welt, kein Heil, keinen Christus geben kann ¹⁾. Die Mittheilungsfeligkeit der ethisch gefüllten Gottesnatur ist die ethische Basis geworden für Servets ganzes Denken ²⁾. Aber diese Liebe Gottes fängt Servet nicht ein in Gottes eigenes Neg. Sich selber braucht Gott nichts mitzuthellen. Er hat alles. Nicht der ist gut, der alles für sich behält. Gottes Liebe ist wesentlich expansiv. Gott verweltet sich, um sein Geschöpf zu vergotten. Die Gebefreude wie die Lehrfreude Gottes richten sich nicht auf eine noch so zarte Selbstbeschenkung und Selbstbelehrung, sondern durchweg und gleich zuerst auf die Verherrlichung des Geschöpfs. Die dem Menschen eingeschaffene Sehnsucht nach Gotteschau und Gottesbesitz verbürgt dem Servet das ewig ursprüngliche Angelegtsein der göttlichen Liebe auf Mittheilung, der göttlichen Wahrheit auf Offenbarung an den Menschen ³⁾. Darin sieht er so wenig eine Zurücksetzung Gottes, daß er vielmehr gerade deswegen die Macht der Liebe und der Weisheit Gottes bewundert (*mira potentia*), daß sie so, mit ethischer Nothwendigkeit, über den allgenugfamen Gott hinausprudeln und hinausstrahlen. Und insofern sieht er Gottes Wesen von ewig her auf Leiblichkeit, auf Verweltung angelegt (*ut in eo reluceat corporis ratio*). Diese Verweltung Gottes ist aber ebenso wenig mechanisch, als die Vergottung des Menschen: denn dort werden sie zum Heil, da aber zur Qual, je nach dem sittlichen oder unsittlichen Verhalten des Menschen, und im Heil wie in der Qual stuft sich ihre Wirkung in unendlich manigfachen Stufen ab, je nach der gegebenen, bewußten und gewollten, momentanen oder dauernden Receptivität des Geschöpfs. Dessenungeachtet stellt Servet auch auf seiner letzten Lehrstufe nicht die Gottheit in Abhängigkeit von dem Geschöpf oder von der Schöpfung ⁴⁾. Jene Sittlichkeit

1) *Quicumque negat, Deum se posse homini conformare et communicare, potentiam Dei negat, hominis felicitatem negat, Christum totum negat* (R. 730).

2) *Felicitas hominis est unio divina* (R. 730).

3) *Si nullam suae Deitatis apprehensionem dare voluisset Deus, frustra ejus rei desiderium homini ingenuisset* (R. 204).

4) *Non est creatura aliqua Deo coaeterna* (R. 698).

ausgenommen bleibt ihm Gott so incommensurabel wie je ¹⁾. Ja Gottes Transcendenz ist ihm eine völlig absolute. Und so tapfer wie je wehrt er sich gegen ein Fatum, eine Prädestination oder eine Einführung von Raum und Zeit in Gott. Wort, Geist, Bewegung, Substanz, Natur u. dgl. sind menschliche Ausdrücke, die sich nicht zur Bezeichnung von Gottes Wesen eignen, ja die mit ihm nichts zu thun haben, wie er ist an und für sich und ohne Rücksicht auf eine zu schaffende oder geschaffene Welt. Auf die Frage, was Gott that vor Erschaffung der Welt, hat Servet ebenso wenig genügende Antwort wie Luther oder sonst wer: einerseits, weil der Begriff des Vor und Hernach in Gott nicht importirt werden darf ²⁾; anderseits, weil wir eben nur mit geschaffenen, nicht mit vorgeschöpftlichen Begriffen operiren ³⁾. Wenn Gott gewollt hätte, hätte er sich auf ganze andere Weise offenbaren können als durch's Wort, und auf ganz andere Weise sich mittheilen können, als durch den Geist. Denn Wort und Geist ist das sittliche *θεοπρεπές* eben nur für diese Welt. Indes, so verschieden und zahlreich auch die andern Welten gewesen wären, immer würde das Weltziel ein solcher Organismus sein, der das Obergeschöpf jener Welt (geist-leiblich, daß ich so sage) in eine organisch dauernde Lebensverbindung mit der Gottheit gebracht hätte; und jeder dieser Gottes söhne könnte eben (ideell) kein anderer sein, als Christus. Neben dem sittlichen *θεοπρεπές* und der mittheilungsfeligen Güte ist also noch ein drittes sittliches Gesetz in Gott, die unbedingte, unter allen Umständen für Gott unvermeidliche Christocentrif ⁴⁾. Diese für Gott selbst sich vorschreibende Christocentrif aber verliert den Charakter blinder Willkür dadurch, daß sie einerseits erfüllt ist von

1) Deus natura sua est indiffinibilis, nec a nobis diffinitur nisi ut rerum causa (R. 207).

2) Das betont Servet immer wieder, gegen Melanchthon und Zwingli, wie gegen Luther und Calvin.

3) Die incommensurabilitas Dei ist ihm eine Folge seiner absolutesten Einfachheit.

4) Christus ist gewissermaßen der Gürtel der göttlichen Vollkommenheiten (Christus omnia in Deo continens, R. 595), also nicht bloß Gottes Ziel und Gottes Universalmittel, sondern auch das Centrum Gottes selbst, der Urborn, aus dem Gottes Weltliebe quillt.

dem Princip der Gerechtigkeit, was auch Gott dem Herrn vorschreibt, bei jedem Geschöpf alle zeitlichen und örtlichen Umstände zu berücksichtigen, anderseits getragen ist von dem Princip der Freiheit, dem sich auch die Christocentrik unterwirft ¹⁾. So haben wir fünf sittliche Principien in Gott: die Würde und die Güte, die Gerechtigkeit und die Freiheit und die jene vier zusammenfassende Christocentrik. Auf den ersten Lehrstufen hatte Servet einen unendlich hohen, aber unendlich leeren Gottesbegriff ²⁾. Der Fortschritt in seiner ethischer Ausfüllung ist unverkennbar bei allem Festhalten an der Transcendenz. Aber auch mit der Immanenz Gottes macht er 1553 volleren Ernst. Gott ist ihm kein leerer Abgrund, sondern ein Ocean von Wesen mit unerschöpflicher Fülle ³⁾. Gott ist ewige Handlung, und in allen Dingen ist das Handelnde Gott. Unkörperlich, unsichtbar und unbegreiflich, ist er aller Dinge Ursache und Ursprung. Gott allein ist die Einheit des Alls, er die Urform aller Gestaltung (*mens omniformis*). Insofern alle Dinge in Gott bestehen und wurzeln, begegnet auch Gott dem Herrn alles, was den Dingen begegnet. Dennoch aber ist er die unbewegliche, unwandelbare, allereinfachste Existenz, und alles, was bewegt wird, bewegt er ⁴⁾. Und darum ist Gott real in allen Dingen, weil alle Dinge ideal in Gott waren, als lebendige Gottheiten, lebendige Ewigkeiten, lebendige Quellen. Die kosmische Immanenz Gottes in den Dingen, auf allen ihren Stufen vom Stein bis zu Christo, ist Wirkung und Reflex der vorweltlichen Immanenz der Dinge in Gott.

Der Fortschritt ist unverkennbar. Wie auf den früheren Lehrstufen gibt sich die Selbstdarbietung Gottes in den Weisen der Offenbarung und Mittheilung kund. In beiden Weisen aber muß

1) Auch über diese beiden Principien s. die Begründung im Lehrsystem II, Buch II.

2) *Haec non est vera de Deo notitia, quia non docet, quid sit Deus, sed quid non sit Deus.*

3) *Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum, omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens* (R. 125).

4) *Sine tempore Deus est actus aeternus, in creaturas semper agens* (R. 591).

Christus festgehalten werden als einziges Ziel ¹⁾. Wort und Geist aber bleiben auch hier Gottes Werk und stehen gerade wie der himmlische Mensch Jesus in Abhängigkeit von Gottes Willen. In Gott selber gibt es durchaus keine realen Unterschiede. Die Verweltung Gottes ist keine Verwandlung Gottes ²⁾, sondern eine In=Welt=Umsetzung seiner ewigen Gedanken und darum eine Vermehrung der Würde des Fleisches ³⁾, aber nicht eine Veränderung Seiner Art und Gestalt. Die absolute Transcendenz und die absolute Immanenz Gottes sind durch Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung in diesem Fleisch da — Jesus von Nazareth — nicht bloß vermittelt und ausgeglichen, sondern auch in ihrer beiderseitigen Berechtigung dargethan. Ohne dies Fleisch ist keine volle Verweltung Gottes möglich. Ohne dies Fleisch existirt auch keine volle Vergottung der Welt. Man wird zugestehen müssen, daß die consequente Durchführung dieses Gedankens in der Restitutio einen teleologischen Fortschritt markirt über die Dialoge, wenn auch der Gedanke selber den Dialogen nicht fremd blieb. Trinitarisch waren die Dialoge zu keinem Abschluß gelangt. Gott der Vater war nur dazu da, um Christum fähig zu machen alles Gute in sich zu absorbiren, und der heilige Geist konnte es zu einer für sich stehenden Persönlichkeit nicht bringen. In der Restitutio haben wir einen Vater, der würdig und gerecht, frei und gut ist und die Welten nur darum in Christo centralisirt, weil er das in seiner freien Weisheit so für das Würdigste erkannt, seine Güte und Gerechtigkeit auf seine Geschöpfe wirken zu lassen und sich ihnen mitzutheilen. Auch die Person des Sohnes Gottes hat sich in der Restitutio nach dem dreifachen ⁴⁾ Ursprung, nach der Ethik seines Lebens und Sterbens und nach der substantiellen, himmlisch fortwirkenden Kraft seiner Auferstehung reicher ausgefüllt, wie sonst. Endlich ist die Lehre vom heiligen Geist als des Geistes der ethisch=substantiellen Wiedergeburt des Menschen nach den ver=

1) Christum unicum scopum tenere debemus (R. 284).

2) Deus non ob id mutatur, sed res, quae accidunt, mutantur (R. 593).

3) In creaturam erat amor et cogitatio Dei, ut creaturam glorificaret (R. 684).

4) Dem centralgeschichtlichen, dem originalgeschichtlichen und dem vorgegeschichtlichen. S. Lehrsystem, Bd. II, Buch I.

chiedensten Richtungen hin ausgebaut worden. Allein so eng Servet auch seiner Lehre die alten kirchlichen Formulierungen anschniegt, und so sehr er überall die Offenbarungstrinität: „Gott, der Mensch, der Engel“ in den Vordergrund hebt, eine innergöttliche Realtrinität verabscheut er auch 1553. Gott wird Person nur in Christo, und der heilige Geist hat, abgetrennt vom Menschen, niemals eine Person für sich. Der trinitarische Fortschritt der Restitutio besteht einerseits in der gründlicheren Revision der philosophischen Kunstausdrücke, anderseits in der volleren Heranziehung der Patristik. — Was endlich Servets sogenannten Pantheismus betrifft, so harmoniren die schlimmsten Stellen, genauer betrachtet, durchaus mit seinen Thesen von der absolut-causalen, allerfreiesten und nur sittlich bestimmten göttlichen Transcendenz. Statt von Pantheismus sollte man nur von Panchristismus reden.

Der theologische Mangel der Restitutio ist folgender: 1) Das fünffache ethische Princip in Gott wird nur so gelegentlich hingeworfen, aber nicht förmlich als Basis oder Ausgangspunkt aufgestellt für sein theologisches Denken. Auch ist es weder consequent durchgeführt, noch auch mit den übrigen Hauptstücken der Gotteslehre in organische Verbindung gebracht. 2) Die Transcendenz Gottes ist nicht von aller Willkür frei gehalten. 3) Die Immanenz Gottes schillert im Ausdruck nicht selten hinüber nach Pantheismus. 4) Gottes Offenbarung und Mittheilung ist nicht recht in ihrem gegenseitigen Verhältniß bestimmt; meist scheint es Parallele, bisweilen Nachfolge, dann wol auch Steigerung. Auch ist der Wurzelboden der einen in der Wahrheit, der anderen in der Liebe nicht gehörig untersucht. 5) Die Trinität ist nur scheinbar beibehalten, nicht selten sogar auf Kosten der biblischen Keuschheit. Im Grunde gibt es nur Eine göttliche Person, Jesum den Christ. Servet hätte besser gethan, sich auf die biblischen Redeweisen zu beschränken, ohne die hergebrachten unbiblischen Weisen wieder heranzuziehen. Durch schonungslose Brandmarkung der biblisch incommensurablen Größen hat er allerdings die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, aber sich auch persönlich arg geschadet, ohne der Sache zu nützen.

Allein nicht unbedingt bildet die fünfte Lehrstufe Servets die Ober-

stufe. Gegen seine früheren Lehrstufen ist theologischer Rückschritt nach drei Seiten hin bemerkbar: 1) verliert die Exegese durch den in's Bunte schillernden Sinn nicht selten an ihrer jugendlichen Frische, Einfachheit und Kraft; 2) verliert die Klarheit des Ausdrucks und Consequenz durch Herüberziehung und Umdeutung nur zu vieler abgenutzter scholastisch-trinitarischer Redeweisen; 3) verliert die Immanenz Gottes an ihrer ehemaligen antipantheistischen, spirituellen Durchsichtigkeit.¹⁾

Hält man indessen Gewinn und Verlust zusammen, so ist doch die Restitutio theologisch ein Fortschritt über die Werke der vier ersten Stufen. Der fruchtbarste theologische Gedanke ist der der Angewiesenheit Gottes auf absolute Mittheilbarkeit in Kraft seiner Vollkommenheit als des höchsten Guts, und daraus fließend, Gottes Sehnsucht nach spiritueller Verleiblichung und nach ethischer Verweltung in einer Gottwelt, Christo. Die dymanische Christocentrik findet sich wieder in allen Haupt- und Nebenstücken des Servetischen Denksystems. Den Beweis glauben wir geliefert zu haben im II. und III. Bande des „Lehrsystems Michael Servets“.

2.

Ueber Ephes. 2, 19—22.

Von

J. Spreer,

Oberlehrer in Neustettin.

Die im ersten Heft des Jahrganges 1878 der Theologischen Studien und Kritiken enthaltene Abhandlung des Herrn Professor Kolbe über Ephes. 2, 19—22 sucht besonders den Sinn der Werke $\pi\alpha\sigma\alpha\ \sigma\iota\chi\omicron\sigma\mu\eta\ \text{B. 21}$ in befriedigenderer Weise, als es bisher geschehen sei, fest-

¹⁾ Servet hat keinen Pantheismus gewollt; aber er hat den Vorwurf, als wolle er ihn, veranlaßt durch die leicht missverständlichen Ausdrücke seiner Restitutio.

HENRI TOLLIN. Servet's Pantheismus.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XIX. (1876), 241-268



feststeht, einmal, dass Vincenz vor der arabischen Occupation Spaniens seine religiöse Ueberzeugung mit dem Tode besiegelte, und dann, dass dies nicht auf Befehl eines westgothischen Herrschers geschah. Yepes und die Bollandisten irren sicher insofern, als sie die Hinrichtung des Abtes einem Suevenkönige Namens Ricilian zuschreiben; ich habe aber bereits nachgewiesen, dass dieser vermeintliche Arianerfürst als unhistorisch anzusehen ist ¹⁾. Wir dürfen demnach nur im Allgemeinen annehmen, dass Vincenz zwischen c. 460 bis c. 560, also in jener dunklen Periode, in der die Sueven von arianischen Königen beherrscht wurden, seine standhafte Vertheidigung der Orthodoxie mit dem Leben büsste. Vor 468, mit welchem Jahre Idatius und Isidor ihre Darstellung der suevischen Geschichte beenden resp. unterbrechen, dürfte übrigens das tragische Ende des Abtes in keinem Falle stattgefunden haben²⁾, da sonst Idatius, der überhaupt öfter Details über die in der früheren suevischen Geschichte vorkommenden Gräueltaten dem Leser bietet, das blutige Schauspiel zu Leon wohl einer, wenn auch nur ganz kurzen, Notiz gewürdigt hätte.

VIII.

Servet's Pantheismus,

von

Lic. th. H. Tollin,

Prediger in Schulzendorf bei Lindow (Kreis Ruppin).

Servet's Pantheismus macht sich bis in die neueste Zeit in allen Ehrenrettungen Calvin's ²⁾ so breit, dass man zuletzt

1) Vgl. oben S. 234 und ebendas. Anm. 1.

2) Z. B. noch im Reichsboten 1875. No. 119. Beilage.
(XIX. 2.)

glauben möchte, der Spanier sei um seines Pantheismus willen verbrannt worden. Das ist nun freilich nicht der Fall. Im Genfer Todesurtheil steht nichts von Pantheismus, auch nichts von Lästerung, sondern „cas et crime d'hérésie grief et detestable et meritant grievé punition corporelle“¹⁾, will sagen: „Fall und Verbrechen schwerer und abscheulicher Ketzerei, wie er schwere Leibesstrafe verdient“, das ist der Titel, der dem Antitrinitarier den Schwefelkranz um's Haupt legte. Als Ketzer ist Servet hingerichtet worden, und zwar als antitrinitarischer Ketzer (contre la Majesté divine et Sainte Trinité). Pantheismus aber war 1553 noch keine Ketzerei.

Aber selbst in den Motiven zur Sentenz, 15 an der Zahl, wird „Pantheismus“ gar nicht berührt.

Der Vorwurf des Pantheismus datirt aus Calvin's Bericht²⁾. Im Gerichtsprotokoll ist davon keine Spur.

Nun ist das ABC der Gerechtigkeit, dass man auch den andern Theil hört. Wer das nicht thut, der ist keines Urtheils fähig. Ob Servet Pantheist, darüber hat nicht sein Gegner Calvin, sondern nur Servet's eigene Lehre zu entscheiden. Nun hat Servet's Lehre nach einander verschiedene Phasen durchgemacht. Es wird darum nöthig sein, den sog. Pantheismus in den verschiedenen Lehrphasen zu prüfen.

Zuvor aber muss man sich verständigen, was man unter „Pantheismus“ versteht.

Selbstredend ist der Spanier von jenem Hegel'schen Neo-Pantheismus frei, zu Folge dessen der Weltgeist zuletzt fertig wird, nachdem er lange Zeit Todtengräber gewesen³⁾. Aber auch von dem akosmistischen Pantheismus Spinoza's weiss der Spanier nichts.

Der Pantheismus, den wir bei ihm finden, könnte nur der der Scholastiker, der der Mystiker, der Luther's oder der

1) Abgedruckt S. 446 in Mosheim, Anderweitiger Versuch. Helmst. 1748.

2) Defensio orthodox. fidei p. 212. cf. 203.

3) Niedner, Kirchengeschichte. S. 25.

der vorreformatorischen heidnischen, jüdischen und christlichen Philosophen sein; oder aber ein Pantheismus eigener Erfindung.

Da Gott alle Dinge trägt mit seinem gewaltigen Wort, wir alle in ihm leben, weben und sind, wir theilhaftig geworden sind der göttlichen Natur und die Weltentwicklung darauf abzielt, dass Gott sei alles in allem, so können wir nur einen solchen Pantheismus verwerflich finden, der den Theos (Gott) und den Theismus auflöst in das Pan (All).

So lange Gott der Welt gegenüber steht als ihre ewige Ursache und ihr lebendiger Schöpfer, so lange Gott frei bleibt, die Welt aber in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott; so lange die Gottesmittheilung an die Welt eine geistige und ethische ist, und uns die persönliche Verantwortung vor Gottes Gericht und die persönliche Unsterblichkeit verbürgt: so lange ist an dem sog. Pantheismus kein Makel und keine Ketzerei: er ist nur die andere Seite des Theismus: die Verweltung Gottes als Complement zur Vergottung der Welt: ein sittlicher Prozess, der nur zur vollsten Versöhnung und Einigung führen muss zwischen Gott und Welt, niemals aber zur Identificirung von beiden führen kann noch darf.

Auf seinen drei ersten Lehrstufen nun, die in den sieben Büchern von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre vorliegen, tritt gleich Servet's sog. Pantheismus hervor.

„Wie in der heiligen Schrift Gott Jehovah heisst, will sagen „alles Wesens Ursprung“ (*essentiae fons*), so heisst er auch der Ursprung des Lichtes, der Vater der Geister und der Vater der Lichter. Auch verstehe ich hier Licht nicht von der todten Eigenschaft des Hellseins (*de praedicamento qualitatis*). Sondern Gott heisst Vater der Lichter, weil von Gott entspringen (*a Deo fluunt*) wesentliche Strahlen (*essentiales radii*) und strahlende Engel, und aus seiner Schatzkammer vom väterlichen Busen her (*a paterno pectore*) wesentliche Odem (*flatus*) gleich als Söhne aus des Vaters Schoosse hervorgehen (*ex utero patris egrediuntur*) und

verschiedenartige Gottheits-Strahlen hervorsprudeln (profiscuntur), die alle göttlichen Wesens sind, und Gott ist in ihnen. Auch giebt es nichts in der Welt, was mit grösserem Recht Wesen genannt werden könnte, als das, dem Gott durch sein Gepräge das Dasein giebt (quod Deus suo caractere subsistere disponit). Denn Gottes zufällige Aeusserungen (accidentalia) sind wesentlicher als das, was uns das Wichtigste dünkt. Auch wird uns nie ein Himmelsbote gesandt, in dem nicht wäre Gottes Wesen. Sein Licht sendet er uns zu: und dies Licht selbst ist Gott selbst: denn immer ist darin der Abdruck der Substanz Gottes¹⁾. Du siehst hier, dass Gott („alles Lebens Quell“) verschiedene Seinsweisen und Wesensarten in sich hat. Denn man kann nicht sagen, dass mehrere Dinge in einem Wesen seien, wohl aber das Gegentheil. Darum sage ich, dass die Wesen aller Dinge nichts anderes sind als Gott selbst (omnium rerum essentiae est ipse Deus) und alle Dinge sind in ihm (fol. 102^b).“ — Man sieht, auf den drei ersten Lehrstufen wird Gott gefasst als aller Wesen Wesen und Ursprung. Gott ist aber nicht etwa der Dinge zufälliger Grund, sondern ihre eigentliche und wesentliche Ursache. So weit die Dinge in Betracht kommen ohne Gott, sind sie hinfällig und vergänglich, finster und hohl, todt und ohne Bewegung. Licht, Kraft, Beruf, kurz alles das, was ihnen einen Ausdruck giebt und einen Charakter, das haben sie von Gott, der aus seinem väterlichen Herzen Lebenskräfte und Wesensformen schöpft, so viel er will. Denn der „finstern Philosophie“ von dem unter eisernem Willen geknechteten Gotte — die praedestinatio nennt er servum Dei arbitrium — setzt er den lebendigen, persönlichen, durchaus einfachen, allerfreiesten Gott gegenüber, der in sich allein ohne alle Welt und vor aller Welt sich selbst genug ist. Was nun einem freien Wesen begegnet, das nenne ich

1) De Trinitatis errorib. fol. 102^a sq. semper ibi est character hypostasis Dei.

seine Selbstbestimmung¹⁾. So bestimmte Gott sich selbst und entschloss sich, eine Welt zu schaffen, die durch einen Menschen ihn widerspiegele. Es gehörte nicht zum Wesen Gottes, dass er diese Welt schuf, sondern das war für ihn nebensächlich. Er hätte ebenso gut statt ihrer eine andere oder auch tausend andere Welten schaffen können. Aber weil er sich entschlossen hatte, gerade diese im heiligen Menschen centralisirte Welt zu schaffen, so musste er auch dieser Welt das geben, was ihr nöthig war, auf dass der heilige Mensch der volle Abglanz, Ausdruck und Ebenbild des göttlichen Wesens sein könnte. Zu diesem Behuf musste Gott sich selber der Welt offenbaren und mittheilen. Und er musste sich der Welt, resp. dem Menschen so offenbaren und mittheilen, dass ihn der Mensch verstehen und aufnehmen könne. Der Mensch versteht aber durch's Wort und nimmt auf durch den Geist. Um sich daher dieser Welt mitzutheilen und zu offenbaren, disponirte sich Gott zu Wort und Geist. Seinem eigensten Wesen nach ist Gott weder Wort noch Geist: sondern hoch über diese geschöpflichen Seinsformen erhaben. Wäre unsere Welt anders geartet gewesen, wir hätten vielleicht von einem Gottes-Geist und Gottes-Wort nie etwas erfahren. Gott konnte dann anderer Dispositionen sich bedienen: denn die beiden genannten verdanken ihren Ursprung nur der göttlichen Rücksichtnahme auf diese so geartete Welt (l. I. fol. 80). So steht Gott der Herr auf den drei ersten Lehrstufen Servet's der Welt gegenüber in vollkommenster Freiheit: nicht als blosser einmaliger zeitlicher Schöpfer und Erschaffer, sondern als die ewige Ursache aller zeitlichen Wirkungen, heute gerade wie je²⁾. Gott ändert sich in nichts, wenn sein Wort Fleisch wird oder seine Geister Feuerflammen. Er bleibt geschieden von all' seinen Boten und von all' seinen Werken, als

1) Das sind die beiden Grundprincipien des Servetianischen Denkens. — cf. fol. 118 sq.; *id quod naturae accidit, dispositio est.*

2) l. I. fol. 82^a (*sicut causa ante effectum*) cf. 80^b, 81^b,

ihr Vater und Herr. Aber er ist von ihnen ungetrennt: er in ihnen und sie in ihm: eins im Wesen und in der Substanz.

Das ist Servet's „Panthéismus“ in den sieben Büchern von den Irrungen.

Damit nun aber Niemand ihn dahin missverstehe, als ob Gottes Weltgegenwart eine unterschiedslose, materielle, physische sei, weist er diese Meinung 1532 in seinem Widerruf ausdrücklich ab. Jetzt auf der vierten Lehrstufe erklärt er: „Alle Gottesgegenwart wird vermittelt durch Christum, und alle Gottesmittheilung gegeben durch den heiligen Geist. Christus ist jetzt in dem dritten Himmel, wo er und von dem aus er Alles erfüllt (*ubi et unde omnia implet*). Nicht die Oefen und die Kloaken, sondern die Geister (*spiritualia*), die sein Einwohnen fassen können (*suae habitationis capacia*), sei es, dass sie im Himmel wohnen, sei es auf Erden. Auch Gott selber (*nec Deus ipse*) ist nicht in den Kloaken und in den Steinen und in den andern Dingen, wie das gemeine Volk sich einbildete (*Dial. de Trinitate II, fol. 17.*).

Man sieht, Servet auf seiner vierten Lehrstufe will nichts wissen von jenem physischen Pantheismus, der Gott selber in die materiellen Dinge einbannt und darin anbetet. Und wie er in des „Widerrufs“ zweitem Theil namentlich gegen Luther polemisiert, so scheidet er hier ausdrücklich seine Sache von dem crassen „Panthéismus“ Dr. Martin Luther's. War es doch in der Schrift „vom knechtischen Willen“ (1525), die Servet im Widerruf so oft berücksichtigt, dass Luther Gott in die Gruben und in den Schlamm setzt ¹⁾.

1) Die Stelle Luther's, auf die Servet anspielt, lautet: „Darum scheuet sich ein christliches Hertz gar nichts zu hören, dass Gott bei den Seinen im Tode, in der Hölle, in Wassern, im Schlamm sei, welche je als unrein sind und unsauber, denn anderer Unflath. Ja, dieweil die Schrift sagt: Gott sei an allen Orten und erfülle alle Creaturen, so ist's Noth zu wissen, dass er auch an den

Damit aber ja Niemand die Ausstrahlungen und Ausflüsse Gottes, von denen Servet in dem Erstlingswerke spricht, für willenslose Ergüsse eines blinden Natur-Fatums halte, erklärt Servet ausdrücklich: „Das Wort Ausfluss schmeckt nach Philosophie, und hat innerhalb der göttlichen Natur keine Anwendbarkeit (de Trinit. error. f. 110^a). In Gott nach innen giebt es weder Ausgänge noch Ausflüsse (f. 110^b). Aber Gott handelt. Und alles, was wir in Gott wahrnehmen, sind Wirkungen seines freien Handelns, eines Handelns, aus dem ein Rückschluss auf eine Veränderung in Gott ebenso wenig und noch weniger gemacht werden kann, als man von Dir, wenn Du einen Stein wirfst, sagen darf: Du seist Stein geworden (f. 77^a). Aber das ist Gottes Freude, dass er durch seinen freien Entschluss den Menschen Jesus, seinen Sohn, und unsern geheiligten Geist zu Mitgenossen seiner väterlichen Substanz, zu Gliedern, Pfändern und Werkzeugen Gottes macht, wenn gleich verschieden ist in ihnen der Gottheit Art (f. 28^c). Aber mit seinem vollen Sein, fügt Servet in den Dialogen hinzu, ist Gott nirgend als in Christo (Dialog. fol. 18^a). So ist denn Servet's „Pantheismus“, will man ihn qualificiren, in seinen vier ersten Lehrphasen, ein dynamisch-ethischer Christo-Pantheismus.

Und sollen wir Servet's Pantheismus mit irgend einem andern vor ihm vergleichen, so möchte er am meisten an den des Petrus Lombardus erinnern (Sentent. L. I. 32—37). Denn alle Dinge, sagt der Lombarde, sind in Gott und Gott ist in allen Dingen, d. h. der in sich selbst stets unveränderliche Gott ist nach seiner Gegenwart, Macht und

Orten sei. Es wollte denn einer sagen, dass, wenn ich von einem Tyrannen in Thurm oder unflätige Gruben geworfen würde, wie vielen Heiligen geschehen ist, dass ich da Gott nicht dürft anrufen oder gläuben, dass er bei mir wäre, bis so lange ich wieder in eine geschmückte, gemalte Kirche käme.“ (Werke Lpz. XIX p. 18.)

Wesenheit in jeder Natur und in jedem Wesen, ohne dass er dadurch bestimmt, und in jedem Ort, ohne dass er umgränzt, und in jeder Zeit, ohne dass er verändert wird. Dazu kommt, dass er auf vorzüglichere Weise in den heiligen Geistern und Seelen, auf vorzüglichste Weise aber in dem Menschen Christus ist (qu. 37).

Man kann nicht sagen, dass dieser dynamische Pantheismus des Lombarden an Unklarheit leidet, und es wird kein Punkt zu nennen sein, in dem Servet's Pantheismus von dem des Lombarden abweicht, nur dass er bei Servet mehr christologisch gesättigt, Panchristismus geworden ist.

Indess wie steht es nun mit Servet's Pantheismus auf seiner fünften und letzten Lehrstufe, wie sie uns in der „Wiederherstellung des Christenthums“ vorliegt? Da man gemeinhin diesen allein berücksichtigt, so wollen wir hier die einschlägigen Stellen in der Reihenfolge vorbringen, wie sie sich im Buche finden; damit jeder desto leichter im Stande sei, selber ein Urtheil sich zu bilden.

„Die Urform der Offenbarung und Mittheilung Gottes, aus der alle andern Formen des göttlichen Innewohnens entspringen, und die allein Gottheits-Fülle hat ohne Mass, das ist die im Leibe und Geiste Christi: nirgend sonst. Diese Urform hat eine Doppelweise, und desshalb redet man von zwei göttlichen Angesichtern oder Personen. Die Weise der Erscheinung Gottes ist die im Wort: die der Mittheilung Gottes ist die im Geist: eine leibartige und eine geistartige Weise. Beide Weisen sind substantiell, geben andern Dingen das Wesen (alias res essentians), im Leibe und im Geiste: und das ist die Quelle alles Lebens, alles Lichts und Geistes. Das ist der ewige Gottgedanke über die Dinge und in dieser Doppelweise stellt er sich dar (exhibitio): von hier entspringen alle andern Weisen wie vom Stamm die Zweige, von der Wurzel die Schösslinge, von dem Weinstock die Reben.

Es giebt aber eine andere Weise der Geistmittheilung nach bestimmtem Mass: so in uns und weder anders

in den Engeln. Auch giebt es eingeborenen Gottesgeist und von der Gnade hinzugeschenkten Gottesgeist: und jeder von beiden ist gar mannichfaltig. je nachdem Christus die Untertheilung gemacht hat (*subdivisione quadam per Christum facta*).

Die letzte Weise der Einwohnung Gottes ist die in den einzelnen Dingen nach den ihnen eigenthümlich und individuell einwohnenden Gotteseiden. Diese Weise steht allen andern nach: doch giebt es in den Dingen eine gewisse Göttlichkeit (*divinitas aliqua*).

In Rücksicht auf diese letzte Weise der Einwohnung Gottes in den einzelnen Dingen sage ich, wenn ich das Wesen Gottes, wie es an sich ist, beschreiben will, aller Dinge Wesen ist Gott selbst (*rerum omnium essentia est ipse Deus*): Gott selber ist der Inbegriff und eigentliche Gehalt aller Dinge¹).

Das ist, sagt Servet, die Lehre der Schrift. Und nach der Tragweite des hebräischen Ausdrucks sind die Augen Gottes selber lebendige Quellen, in denen alles, was gesehen wird, sich widerspiegelt, die Einfluss haben auf alles und durch die alles besteht. Hesek. 1. und 10. (p. 141).

So haben alle Dinge ihre Welteinheit erst in Gott: die veränderlichen Wesen ihren Bestand in dem Unveränderlichen: die zufälligen Formen und Eigenschaften ihren Ursprung in der Urform, aus deren Stamm sie erwachsen sind. Was vom Licht entsprungen ist, das bleibt auch im organischen Zusammenhang mit dem Licht. Die Wärme, die Farbe oder irgend eine andere Form, die ein Körper erst durch das Licht erhalten hat, die haften auch am Lichte und bilden mit dem Lichte selber, das dieser Formen Mutter ist, gleichsam nur ein Gewächs. Auch die Begriffe, welche die Seele überkommt, die wachsen mit der Seele zusammen zu einer lichten Welt: und die Gesinnungen, die

1) Restitutio p. 129. Deus ipse est comprehensio et continentia rerum omnium.

einem Menschen eingeflösst werden, zu einem Sinn und Geist. Und hinwiederum Licht und Geist sind ebenfalls eins in Gott. Und wenn Du die Gesamt-Ursache betrachtest, so sind alle Dinge eins in Gott. Denn die Ideen aller Dinge, kraft deren die Dinge selbst als Sondereinheiten bestehen, sind eins in Gott, und geben den verschiedenen Dingen ihr Band und Medium in Gott. Und diese Einheit ist ein Schatten jener höchsten Einheit, kraft welcher Christus ohne Medium persönlich (hypostatic) eins ist mit Gott. Der Urgrund ist derselbe, das eine Wort: Es werde Licht! Aus diesem einzigen Lichtwort sind alle Gestalten entstanden (lux omniformis). Das Haupt aber aller Gestalten ist Jesus Christus, unser Herr, der Anfang der Geschöpfe Gottes (p. 162).

Doch nicht in dem Sinne ist Gott das Medium aller Dinge, als ob er ein Drittes wäre, das man von den Dingen, die er geschaffen, lostrennen und entfernen müsste, oder als wäre dieses Dritte irgendwie der Dinge Gegentheil und Widerspruch. Sondern wie man physiologisch in der Lebenskraft oder Seele Odem und Wärme unterscheiden, und, abgesehen von Odem und Wärme, von der Seele reden kann, und dennoch die Seele eins ist mit ihnen, und das Gesammte nur Eine Seele, Eine Idee, Ein Wesen (ens unum): Und wie man den geschaffenen Hauch wohl unterscheiden kann von dem heiligen Geiste, sofern der Geist eine göttliche Seinsform ist (modus divinus): und doch hinwiederum das Ganze, der Hauch mit inbegriffen, in der Bibel der heilige Geist heisst, Christi Lebensgeist, ein einiger heiliger Geist: geradeso auch wird das Ding kein anderes Ding, wenn Du die Gottheit, die ihm das Wesen giebt, hinzudenkst oder nicht. Die Gottheit in dem Steine ist Stein, und im Golde ist sie Gold, und im Holze ist sie Holz¹⁾, je nach der eigenthümlichen

1) Deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum. — Die unehrliche Losreissung solcher Aussprüche aus dem Zusammenhang musste natürlich zu groben Missverständnissen führen.

Idee, die Gott bei der Erschaffung dieses Dinges gehabt hat. Und hinwiederum in ausgezeichneter Weise ist die Gottheit in dem Menschen Mensch und in dem Geiste Geist. Und auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Du, statt Gott in den Dingen, die Dinge in Gott schaust. Denn schaust Du den Menschen in Gott, so triffst Du auf den Gottmenschen; schaust Du den Geist des Menschen in Gott, so triffst Du auf den heiligen Geist (p. 182). Und doch ist Mensch und Gottmensch, Menschengeist und heiliger Geist, seiner Bestimmung und Idee nach, wesentlich eins.

Und wie es aus Gott gekommen ist, so muss es auch zurück zu Gott, und das Verwesliche muss anziehen die Unsterblichkeit. In unserer Wiedergeburt kommt zu unserer psychischen Lebenskraft die wahrhaft unverwesliche Seele hinzu (*vera incorruptibilis*). Und mit dem unverweslichen inneren Menschen bleibt dauernd und untrennbar verbunden der heilige Geist. Die Bibel redet von einem unverweslichen Samen Christi in uns und von einem unverweslichen inwendigen Menschen. 1 Petr. 1. und 3. Unverweslich ist der Mensch, der nicht aus dem Geblüt noch aus der Wollust des Fleisches, sondern aus Gott geboren ist, Joh. 1. und 3. 1 Joh. 3. Daraus schliesst Johannes, dass wir eben das sind in der Welt, was Christus ist in den Himmeln, Joh. 4. Gott macht uns zu Göttern, durch Theilgebung an der Gottheit Christi, so dass wir in Wahrheit theilhaftig werden der göttlichen Natur, wie Petrus sagt. In Abschattung dieser Wahrheit hiess es im Alten Bunde: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter!“ Denn unser inwendiger Mensch ist Gott, vom Himmel und aus Gottes Substanz (p. 196).

Da nun vermittelst des Worts: „Es werde Licht!“ alles geschaffen ist, so sind alle Dinge mit Gott eins vermöge des vermittelnden Lichtes (*per intermedium lucem*), der Idee nach eins. Und diese ganze Welt und was in ihr ist, ist ein Schatten jener leuchtenden Gottheit, und die Gottheit ist in den Dingen als Schattenriss von der Gottheit

Christi (p. 212: *velut umbra deitatis Christi*). Wie bei der Schöpfung, so ist noch jetzt und bis an's Ende dieser Welt alle Weisheits-Bildung in Christo centralisirt. Und die Weisheit schon, welche Gott in sich bildete, war ein Gleichniß (*similitudo*) der heiligen und alles wissenden Menschenseele. In der Weisheit waren die Exemplare aller Dinge beschlossen, auf dieselbe Art, wie sie jetzt vorhanden sind in der Seele Christi. Denn nicht sind jetzt in der Seele Christi die blossen Eigenschaften oder geschaffenen Kenntnisse von den Dingen, sondern die Original-Ideen selbst (*ipsaemet originales ideae*), und enthält jene Seele die Weisheit Gottes selbst, die mit ihr persönlich (*hypostatic*) vereinigt ist, zugleich mit der individuellen Kenntniß von jedem einzelnen Dinge (p. 213).

Die Reihenfolge aber der Gottes-Mittheilung an die Elemente ist ersichtlich aus der Schöpfungsgeschichte. Zuerst sammelt sich (*colligitur*) die Gottheit in der Luft. Denn durch eine eigenthümliche Weise des göttlichen Athmens (*spirantis Dei*) ist Luft aus dem Wasser hervorgelockt worden. Genes. 1. In der Luft ist der göttliche Hauch, und darum heisst in der Bibel die Luft selber Gottes Hauch. Darum heisst es auch, Gott sei Geisthauch, der mit geistigem Odem (*spiritu aëreo*) alles belebt. Aus jenem Odemsquell (*spiraculum*) wird die Seele geschöpft. In jenem Odemsquell, der für die Geschöpfe eine Gottheitsquelle ist (*deitatis spiraculum*) wird auf symbolische Weise abgeschattet die wahre und substantielle Gottheit des Odems Christi (*halitus*), welche Gottheit, von dem Urbild (*archetypo*) Christo aus, allem eingehaucht wurde, alles erfüllend. Diese erste Pflanzung (*seminarium*) göttlichen Wesens vermöge des Odems, wie sie ein Schatten ist von der Gottheit Christi, ist nachher von der Luft aus mit dem Licht zugleich in die andern Geschöpfe ausgebreitet und ausgestreut worden (p. 213 sq.).

Aber jene ursprüngliche Gottheit (*vetus divinitas*) in der Luft, im Wasser und in den anderen Dingen, sie war doch nur Schattenwerk. Christus selber (die Sonne) hat nicht
elb

nur unter Einem Symbol, sondern unter verschiedenen Symbolen durch Geist und Licht allen Dingen, von Urbeginn, aus seiner Gottheit Fülle mitgetheilt und Pflanzschulen des (göttlichen) Lebens (*vitalia seminaria*) gegründet. Und diese hinwiederum werden von den einen Dingen auf die andern in verschiedenartiger Weise ausgesaamt (*disseminantur*) und führen verschiedene Eigenthümlichkeiten der Gottheit den Dingen zu, je nach den ihnen von Gott eingepflanzten Ideen (p. 214). Selbst den Leibern wohnt ein Vermögen ein, kraft welches sie im Stande sind, auf die Seele zu wirken und eine Seele zu erzeugen (p. 215 *animam producendi*). Und wohnte den Elementen nicht diese Kraft inne, eine Seele hervorzurufen und zu erzeugen (*eliciendae et producendae animae*), so würde Gott wahrlich nicht gesagt haben: „Erde und Wasser sollen hervorbringen beseelte Wesen (p. 216 *animalia*).“

Indess die ganze Erforschung der Gottheit und der gesammte Gottesdienst zur Zeit des Gesetzes bildete nur jenen geistigen Gottesdienst vor, der in Christo zum wahren Dienst und zur wahren Anbetung Gottes wird. Zur Zeit des Gesetzes wurde Gott niemals in Wahrheit angebetet, weil nicht seine volle Wahrheit offenbar geworden war. Und wie ausserhalb Christo Gott nicht gesehen werden kann, so kann er auch nicht angebetet werden. Christus selber beweist das Joh. 4., jetzt erst sei die Zeit gekommen, wo Gott in Wahrheit angebetet wird (p. 218).

Doch auch vor der Geburt Jesu muss alle Gottesoffenbarung und Gottesmittheilung sich in Christo centralisiren und organisiren. Aus der Substanz des Geistes Christi durch ein Ueberfluthen seines Odems ist der Engel und der Seelen Substanz geflossen (*emanavit*). Insofern nun der Engel Substanz nach der Bibel feuriger und luftiger Art ist, so ist sie leicht im Stande, irgend welche Gestalten anzunehmen. Dass aber schon mit eigenthümlichem Vorausblick auf den Menschen die Engel geschaffen sein müssen, zeigt Gott, indem er zu den Engeln

spricht: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichniss,“ damit andeutend, dass schon in den Engeln eine solche Gestalt, Gleichniss und Bild angelegt war (p. 220).

So steht denn der Mensch unbedingt über dem Engel. Aber auch im Menschen selber ist die zuerst eingehauchte Seele noch nicht Gott. Sondern indem durch Gottes Gnade hinzukommt der Geist Christi, der Gott ist (*qui est Deus*), macht er, dass die Seele Gott sei, sofern er die Seele inniger mit Gott in eins verknüpft durch eine neue eigenthümliche Weise, und sie von Sterblichkeit und Knechtschaft befreit. Doch kann auf eine gewisse Weise jenes Gottesbild der Seele entrissen werden. Der Gottlosen Seelen werden durch Gottes Gericht mit ihren Leibern in entsetzliche Finsternisse geworfen werden und entkleidet des Lichtes Gottes, und damit des göttlichen Bildes und der göttlichen Eigenthümlichkeit (p. 232). Insofern verfallen sie in einen thierähnlichen Zustand.

Indessen haben nicht auch die Thiere einen Schein der Gottheit und eine Art Unsterblichkeit? Allerdings haben sie eine Art Verstand (*aliquid mentis symbolum*), der von Gott stammt. In ihre Nasenlöcher wird eine Seele eingehaucht gleich wie in die unsern. Von ihnen gerade wie vom Menschen sammelt Gott seinen Geist ein, und sie sterben, wie der Prophet zeugt; und in sie hinein, dass sie leben, sendet Gott seinen Geist. Psal. 103. In dem geschaffenen Licht ruht die Weltseele (*ἐντελεχεια*) und aus ihr werden auch der Thiere Seelen hervorgehoben (*eliciuntur*). Gott theilt ihnen seinen Geist mit in der universellen Energie des luftigen Lebensodems und beschenkt sie mit der Fähigkeit einzuathmen und auszuathmen: gleichwie auch in den andern Dingen eine verschiedenartige Energie von Geist und Luft Gottes sich kundgiebt: woraus nun aber nicht folgt die Unsterblichkeit der eigenen Substanz, sondern nur der Gattung und der Idee (p. 260).

Zwar haben Viele geleugnet, dass irgend ein Gottes-

bild wieder erlöschen könne. Doch lehrt es die Erfahrung. In der ausgelöschten Kerze ersehen wir, wie leicht in Nichts zurückgeführt wird jene Gestalt des geschaffenen Lichtes. Dasselbe beobachtest Du, wenn Du die Laden der Fenster schliessest. Und wie das Licht zerstört wird, so sehen wir, dass auch die substantiellen Formen der Dinge zerstört werden, die vom Lichte stammen. Daraus, dass Gott selber unwandelbar ist, folgt nicht, dass auch alle die Geschöpfe, die in Gott ruhen, (als Geschöpfe) unwandelbar sind: ebensowenig wie aus der Unsterblichkeit eines Geschöpfes folgt, dass nun auch alles, was in diesem Geschöpfe ist, unsterblich sei. Darum können auch die Formen, die vom geschaffenen Lichte stammen, gänzlich untergehen (*perire in totum*), während ihre Ideen bleiben in Gott. Und wie die Vereinigung mit der Seele nicht verhindert des Leibes Auflösung: so verhindert auch nicht das Bild der Gottheit die Zerstörung der Gestalt, in der es gewohnt hat. Nur insofern geben wir in Bezug auf Gott (*quoad Deum*) eine Ewigkeit aller Dinge zu (*aeternitatem omnium*), als aller Dinge Urbilder und Ideale (*ideae*) immer in Gott wohnen: und weil Gott zeitlos alles berührt, was eine äussere Existenz hat und was keine hat, und ihm auch die Todten leben. Nichtsdestominder geschehen in der Zeit Erzeugungen und Zerstörungen, und das geht unter, dessen Form vergeht (p. 262).

Doch auch andererseits, wie in den niederen Dingen das grössere Licht das geringere aufhebt, so wird es auch in der Auferstehung geschehen, dass da allein Christi Licht übrig bleibt, gerade wie im Urbilde der Welt es allein war, ehe noch der Sonnen Licht geschaffen wurde. Zerbrechlich ist das Licht, das leicht zerstört werden kann, und zerbrechlich ist die Welt, die aus ihm gebildet worden ist. Wir sahen, dass nichts so leicht zerstört wird als das Licht der Kerze und die Luft des Schalls (*spiritum soni*). Darum wird an jenem Tage dies Licht nicht übrig sein noch die Luft des erschaffenen Tones. Und gerade wie das, was in der zu-

künftigen Welt bleiben soll, schon jetzt eine bleibende Substanz hat, z. B. das Material der Elemente mit der Seele selbst: gerade so auch wird das, was vernichtet werden soll, schon jetzt vernichtet, z. B. die Gestalten des geschaffnen Lichtes und der Hauch des Schalls. Auch wird dann nicht übrig bleiben, was wir jetzt sehen, hören, schmecken, fühlen und riechen: sondern Gott werden wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen. Und ausziehen werden wir müssen die Gestalt der Sterblichkeit (p. 276).

Dieses Bleiben der constituirenden göttlichen Idee auch nach Untergang der Einzel-Exemplare ist aber von hoher Bedeutung. Denn wenn Du in den Dingen ausschliessen wolltest die göttliche Idee, so würde in nichts zusammenfallen der Stein, in nichts das Gold, in nichts das Fleisch, in nichts die Seele, in nichts der Mensch. Die göttliche Idee ist es, die den Dingen ihr spezifisches Sosein giebt und ihre Individualität (*quae dat esse specificum et individuale*) und die der geschaffenen Form jene Ausgestaltung giebt, die ihr charakteristisch ist. Auch in Christo, wenn Du die Gottheit ausschliessest, ist weder Gestalt da noch Mensch. Untrennbar von jedem Dinge ist die Idee, wie von dem Sohne Gottes die Gottheit. Die göttliche Idee giebt dem Dinge erst seine Grösse (*quantitas*), seine Gestalt, seine Einheit. Dieses ideale Bild oder dies Gottesgeschenk empfängt für Zeit seines Lebens jedes Ding, insofern seine Gestalt gebildet worden ist durch die göttliche Idee (p. 278).

Aber diese ganze Idealität der Dinge vermittelt sich immer wieder nur durch das Urideal (*archetypus*), Christus. Ja ohne Christum haben wir niemals etwas von Gott (*aliquid de Deo*) in der Welt gehabt, und werden wir niemals etwas haben bis zu dem Tage des Gerichts, an welchem uns Christus vor Gott dem Vater vertreten wird. In Christo allein ist Gott und in ihm ist der Ursprung aller Gottheit (*origo omnis deitatis*) für die Geschöpfe. Nirgend haucht Gott, ohne durch Christi Geist.

Zu Niemand spricht er, ohne durch die Stimme Christi. Niemanden erleuchtet er, ohne durch Christi Licht (p. 281). Gewissermassen wird in [allen Dingen nicht bloss Gott gesehen, sondern auch Christus, nämlich für die Gläubigen, insofern auf jedes Ding ausgegossen ist vom Lichte Christi. Auf ursprüngliche Weise indessen (primario modo) wird Gott in Christo selbst gesehen. In jedem Dinge wird Gott fast betastet (palpatur), Actor. 17: aber auf ursprüngliche Weise in Christo. In allen Geschöpfen spürt man einen Geruch der Schöpferkraft (virtutis) Gottes: aber auf ursprüngliche Weise in Christo. Gott ist in allen Dingen: aber auf ursprüngliche Weise in Christo, bei dem allein im wahren und natürlichen Sinne die vergottende wunderbare persönliche Einheit mit Gott zu finden ist. In allen Dingen ist ein Gleichniss (symbolum) der Gottheit Christi, eine secundäre Gottheits-Spende, und ein secundäres geschaffenes Licht. In Christo hingegen ist die ganze Gottheit substantiell (substantialis tota deitas) und das ungeschaffene Urlicht selbst. Ist es Christus, der von sich aussagt, dass er Himmel und Erde erfülle, Jerem. 23. (p. 279), so ist Christus aller Dinge Wesen, wie es von Jehovah heisst. Ja Er ist Jehovah und der natürlichen Dinge Urgrund (principium). Jener Glanz, der jedem Dinge seine Schönheit giebt, stammt von Christo her und wohnt ihm ein. Coloss. 1. Hebr. 1. Actor. 17. 1 Timo. 6. caet. Dies Licht, das Du mit den Augen siehst, ist der Glanz Christi oder ein Gleichniss seines Lichtes und wohnt ihm ein. Der Ton, den Du hörst, ist das Rauschen des Odems Christi. Allen Dingen ist eingeprägt (im-mixtus) Gott selber, der Widerschein des Glanzes Christi und der lebendigmachende Christus-Hauch (p. 282).

Wenn so Christus die Gesamt-Natur trägt, führt und verklärt, was Wunder, dass Er es ist, der auch das Gesetz erfüllt? Ja alles, was des Gesetzes Priesterthum, was die Beschneidung was die Feiertage bedeuteten, das ist durch Christum erfüllt und geschehen, und das wird noch täglich erfüllt

und geschieht in uns auf mystische Weise (p. 438). Denn durch die Wiedergeburt werden die (sündigen) Menschen Götter. Es sind aber Götter, zu denen das Wort Gottes gekommen ist (p. 567).

Die Gottheit siegt in allen. In Kraft der Gottheit existirt hier dieser Stein, dieses Gold, dieses Eisen: doch nicht meinen wir die Gottheit allein, sondern dieses Ganze nennen wir eigentlich Stein, Gold, Eisen (p. 581).

So ist Gott in allen Dingen, ob er gleich auf verschiedenartige Weise in ihnen wirkt: ja Gott ist das All der Dinge selbst (p. 697 *ipsam universitatem rerum*), der Inbegriff der ganzen Welt. Aber gerade weil die ganze Welt nur das Werk seines Willens ist, so lebt sie nur nach seinem Wink. Wenn Gott spricht und befiehlt dem Berge oder dem Regen oder dem Stein, so spricht er zur Gottheit (*loquitur deitati*), die in den einzelnen Dingen ist. Nun könnte man das Personen nennen, was Gottes Stimme hört, und von verschiedenen Gottheiten reden, die sachlich (*realiter*) unterschieden sind. Spricht man von Unterschieden in der Gottheit (*distinctiones in deitate*), so denkt man theils an die verschiedenen Weisen der Mittheilung, theils an die verschiedenen Dinge, denen die Gottheit mitgetheilt wird; z. B. wird des Engels Gottheit unterschieden von des Menschen Gottheit, und die Gottheit der Pflanze unterschieden von der Gottheit des Steins. Und wie verschieden von der Gottheit des Steins oder der Pflanze ist nun erst der heilige Gottesgeist, der im Menschen wohnt! Aber so hoch steht Gott über allen seinen Mittheilungen und Offenbarungen, dass er vermöge der Gottheit, die jetzt in irgend einem beliebigen Dinge wohnt, im Stande wäre eine neue Welt zu schaffen (*novum mundum creare*): vermöge jener Gottheit (*per illam deitatem*) persönlich zu erscheinen und besonders zu handeln: um wie vielmehr durch die Gottheit Christi (p. 698). Ohne diese vollkommene Freiheit wäre Gott nicht selig. Nur in der weltfreien eigenen Allgenugsamkeit vermag Gott Gott zu sein. Er

ist und bleibt schlechthin unabhängig von allem und jedem einzelnen in der Welt.

Anders der Mensch. Der ist angewiesen auf Gott. Und des Menschen Seligkeit ist die Einheit mit seinem Gotte (unio divina), so wie Christus substantiell eins ist mit Gott. In Gott ist Schauen und Geniessen, ohne dass Gott darum bewegt oder verändert wird (p. 730). Gott bleibt durchaus frei, nach seiner Substanz sich hier mehr, dort weniger darzugeben oder zu offenbaren oder mitzutheilen. Und weit substantieller ist er in Christo als in Dir, weit substantieller im Heiligen als im Teufel (quam in daemone). Und in dieser göttlichen Freiheit der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung liegt ein grosses Geheimniss der göttlichen Weisheit und des göttlichen Weltplans, betreffs der wunderbaren Schöpfung und wunderbaren Erlösung durch den einigen Jesus Christus, der die einzige Person ist, in dem Gott sich so aufgeschlossen und dargereicht hat (p. 731). —

Das ist der „Pantheismus“ Servet's auf seiner fünften und letzten Lehrstufe. Servet schliesst sich jetzt mehr der neu-platonischen Schule an. Aber auch auf der höchsten Stufe, so wenig er die Consequenzen scheut, und so nackt er es hinstellt, Gott ist der Inbegriff aller Dinge, so hält er doch auf der letzten Stufe gerade wie auf den andern allen fest:

1) Gott ist durchaus in sich vollkommen, allgenugsam, schlechthin frei und unabhängig von der Welt und von allen Welten und von allem, was in der Welt ist.

2) Die ganze Welt verdankt ihre Existenz, ihr Werden und ihr Sosein und ihre Erhaltung, und ebenso jedes Ding in ihr, einzig und allein der freien Selbstbestimmung des Schöpfers.

3) Auch den Weltbeginn, das Weltmittel und das Weltziel hat Gott sich frei gewählt. Er wollte aber die Welt schaffen, erlösen und richten durch den Menschen Jesus Christus.

4) Alle Gottesoffenbarung und alle Gottesmittheilung ist

daher für diese Welt, vermöge des freien göttlichen Weltplanes, centralisirt und organisirt in der Person Christi.

Servet's „Panthéismus“ ist daher auch auf seiner letzten Stufe ein dynamisch-mystischer Pan-Christismus.

Und damit stimmen die einschlägigen Stellen des Genfer Prozesses durchweg überein. Auf die ihm vom Gericht vorgelegten Fragen erklärt Servet gleich am ersten Tage (14. Aug. 1553 qu. 22): die Engel und die Menschen-seelen sind aus Gott geschaffen, aber die Substanz der Menschen ist von der des Schöpfers verschieden; (qu. 24:) Gott erhält alle Dinge, und Gottes Wesen ist überall und erhält Alles und hat sich in diesem Sinne allen Geschöpfen mitgetheilt; (qu. 25:) die Ideen der Geschöpfe waren im Geiste Gottes; (qu. 34:) Christus war als Mensch immer in Gott und von ihm stammt die Gottheit der Welt. Tags darauf (15. Aug.) kam man auf dieselben Fragen zurück und Servet gab dieselben Antworten. Den Richtern mussten sie unverfänglich erschienen sein: denn nie wieder kamen sie auf Servet's sog. Panthéismus zurück.

Es erhellt aus dem obigen, wie sehr Calvin, theils aus Missverständniss theils aus Rechthaberei, seinem Gegner pantheistische Consequenzen aufgebürdet hat, die dieser nie zugeben konnte.

So soll Servet¹⁾ Theile und Stücke annehmen in der Substanz Gottes, dergestalt, dass bei der Eintheilung eines jeden Geistes ein Stück wäre, das Gott ist. Calvin nennt deshalb den Servet einen Henker Gottes, der Gott den Herrn auf die Schlachtbank liefere. Wir sahen, dass Niemand der Theilung und Zerstückelung Gottes so entgegen ist, als der spanische Vertheidiger des allereinfachsten untheilbaren Gottes, der gerade um dieser Untheilbarkeit willen sich im Gewissen verpflichtet fühlt, die athanasianische Dreipersonenlehre zurückzuweisen.

Dann fragt Calvin höhnend Servet's Schüler, ob sie denn

1) Refutatio errorum Serveti p. 203.

den untheilbaren Gottesgeist in sich fühlen? Falls aber keine Theilung im Geiste wäre, so würde folgen, dass der Geist der Frömmigkeit und Weisheit auch in den Steinen lebe. Man sieht, Calvin hat des Lombarden Sentenzen über die Gottesgegenwart nie gelesen: jene Sentenzen, die der spanische Scholastiker in dieser Lehre für das ABC ansieht. Aus dieser Unkenntniss der Scholastiker erklärt sich auch Calvin's Vorwurf darüber, dass Servet in Gott von Accidentien rede.

Die göttliche Consubstantialität der Geister der Wiedergeborenen nennt Calvin einen neuen Wahnsinn, und wirft Servet vor, für die Gnade bleibe keine Stelle, wenn unsere Seelen das Himmelreich von Natur hätten. Er übersieht, dass nach Servet der Geist der Wiedergeburt eben jene Gnadengabe ist, welche erst die bloss seelischen Erdenmenschen zu himmlischen Geistesmenschen macht.

Auch dass die göttliche Glaubens- und Liebesflamme, der Geist der Wahrheit in den Wiedergeborenen wieder erlöschen und verloren gehen kann: diese Schrift- und Lebenswahrheit kehrt Calvin um in den Vorwurf der Gottlosigkeit für Servet, der Gott zu einem vergänglichen Wesen mache.

Merkwürdiger aber als solche und ähnliche Wortverdreherei und Consequenzensucht, in denen Calvin seine Meisterschaft kund thut, ist die Episode, die uns Calvin aus dem ersten Genfer Verhör berichtet. Unter Nr. 34 war dem Spanier gleich am ersten Tage folgende Frage vorgelegt: „Da Du doch gestehst, die Philosophen hätten sich geirrt, wenn sie sagen: die Welt sei der grosse Gott, wie kannst Du behaupten, Jesus Christus, sofern er Mensch ist, war immer in Gott und von ihm stamme die Gottheit der Welt? An der Fragestellung erkennt man den pikardischen Consequenzenzieher. Auch gesteht Calvin (l. l. p. 212), von ihm sei jener Irrthum durch die 34. Frage gerügt worden. Nach dem Gerichts-Protokoll hat Servet die Frage zugestanden: er habe das geschrieben, und verstehe dabei, dass Jesus Christus in Gott war nach der Herrlichkeit und Person seiner Gottheit, und

dass die Welt von ihm und durch ihn geschaffen sei¹⁾. Nach Calvin aber hätte Servet geantwortet, es sei dasselbe, dass die Geschöpfe durch die Gegenwart und Macht Gottes erhalten werden, wie: dass die Gottheit substantiell in ihnen wohne. Als ob, sagt Calvin, Gott seine Lebenskraft nicht aussäen (exserere) könnte, ohne zugleich seine Substanz auch in die geist- und sinnlosen Geschöpfe auszugießen: so dass nicht weniger auf seine Weise der Stein Gott wäre, als Christus selbst.“

Wie hinterlistig Calvin hier dem Servet die Worte verdreht, erhellt aus jeder Seite des Servetianischen Panchristismus. Und Calvin fühlt es durch. „Denn, fügt er hinzu, nicht auf andere Weise wird Christus unterschieden von der Luft oder dem Blei oder den anderen Metallen, als dass Christus in sich enthält den vorbildlichen Erstlingsabdruck der Gottheit.“ Wie überschwänglich viel in diesem Prototyp liegt nach Servetianischer Ausdeutung, das übergeht Calvin mit Stillschweigen.

„Sehr herrlich war ja, fährt er fort, sein Bekenntniss vor den Richtern, dass die Gottheit nicht bloss in den Dielen mit Füßen getreten werde, sondern auch mit den Teufeln hypostatisch vereint sei.“ Das Gerichtsprotokoll (S. oben) meldet davon nichts. Aber Calvin sieht nur, was er sehen will, und hört nicht die Rede, die geführt wird, sondern die Consequenzen, die er daraus zieht. Freilich ging Servet, sobald er des Picarden Kampfkraft vor der Menge kennen lernte, elastischen Geistes, wie der Spanier war, auf das neue Gebiet über, zog auch Consequenzen und legte die Consequenzen dem Gegner in den Mund. So wird Calvin genöthigt, in die Defensive zurückzutreten.

„Auf wie unehrliche Weise Servet den Spiess umdreht, darüber wage ich kaum mich zu beklagen: so niedergedonnert hat mich seine verlorene Unverschämtheit. Waren doch ausser dem Rath der Richter mehrere taugliche (idonei)

1) Z. B. bei Trechsel. Antitrinitarier I. 289.

Zeugen gegenwärtig, gelehrte und herzhafte Männer, als ich, in dem Wunsche seine Verrücktheit zu bändigen, den Fussboden stampfte, und dabei ihn herausforderte, ob es nicht mehr als absurd sei, dass so die Gottheit getreten werde mit den Füßen der Menschen? Jetzt, als ob mich meine Zeugen im Stich liessen, verleumdet er mich, als hätte ich mit der Bewegung meines Fusses anzeigen wollen, dass mein Fuss sich nicht in Gott bewege. Nimm hinzu, dass die Absurdität selber mehr als hinlänglich seine Lüge widerlegt¹⁾.“

Die Kampfweise des XVI. Jahrhunderts mit ihrer Frivolität, massiven Grobheit und Macchiavellistischen Sophistik ist, Gott sei Dank! überwunden. Der Sieg heut zu Tage gilt um so grösser, je höher man den Ueberwundenen zu würdigen weiss. Wir wollen hier nicht entscheiden, wessen System mehr der biblischen Theologie entspricht, das System des Genfer Klägers oder das des Verklagten. Aber das wird man dem Servet nach unbefangener Prüfung wohl zugeben müssen, dass sein sog. Pantheismus, so wie er ihn vorge tragen, nichts mit dem Pantheismus zu thun hat, der Gottes und des Menschen Freiheit abschafft und Christum, den erstgebornen Sohn Gottes, ignorirt. Ohne jede Frage findet sich in der heiligen Schrift, besonders in den Briefen Pauli, ein Zug nach einem mystischen Panchristismus, der alles Gute nicht nur im Menschen, sondern auch im Weltall auf Christum zurückführt, und zwar vom Beginn dieser Welt her bis zu ihrem Ende, an welchem der Panchristismus sich in den biblischen Pantheismus (θεὸς πᾶν ἐν πᾶσι) auflöst. Diesen Christo-Pantheismus, der in den Mystikern lebte und der sich durch Jacob Boehme, Oettinger, Rothe bis in unsere Zeit verzweigt, im Reformationszeitalter kräftig und originell vertreten zu haben, das war Michael Servet's Verdienst.

1) Refutat. error. p. 213.

IX.

Rabanus Maurus als Schriftsteller.

Von

Karl Friedrich Köhler,

Pfarrer und Superintendent zu Städtfelde bei Eisenach.

Wenn man Raban für den gelehrtesten Mann seines Jahrhunderts in der abendländischen Kirche gehalten hat, so kann man demnach den Begriffen und dem Standpunkte jener Zeit mit vollem Rechte beistimmen.

„Raban — schreibt Du Pin — that sich in den gemeinen Wissenschaften dieser Zeit sehr hervor: das heisst in der Erklärung der Anfangsgründe der Künste, sowie in den Regeln der Grammatik und Rhetorik; in der Leichtigkeit, aus den Kirchenvätern Gemeinplätze über die heilige Schrift zu sammeln und zu ziehen; in der Erfindung von Allegorien über die biblischen Geschichten; in der Auslegung der mystischen Ursachen der Ceremonien; in der Fertigkeit, Prosa in Verse zu übertragen, und in der Gewohnheit, moralische Gemeinplätze in Gebote und Unterricht einzukleiden.“

Er war auch der fleissigste Schriftsteller seines Jahrhunderts.

Doch auch er hat das Loos Derer getheilt, welche in ihrer Zeit als erste Geister ihr Licht leuchten liessen. Es fehlte nicht an Solchen, die ihn der Eitelkeit bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit beschuldigten, während Andere ihm den Vorwurf machten, er schreibe die Werke der Kirchenväter aus.

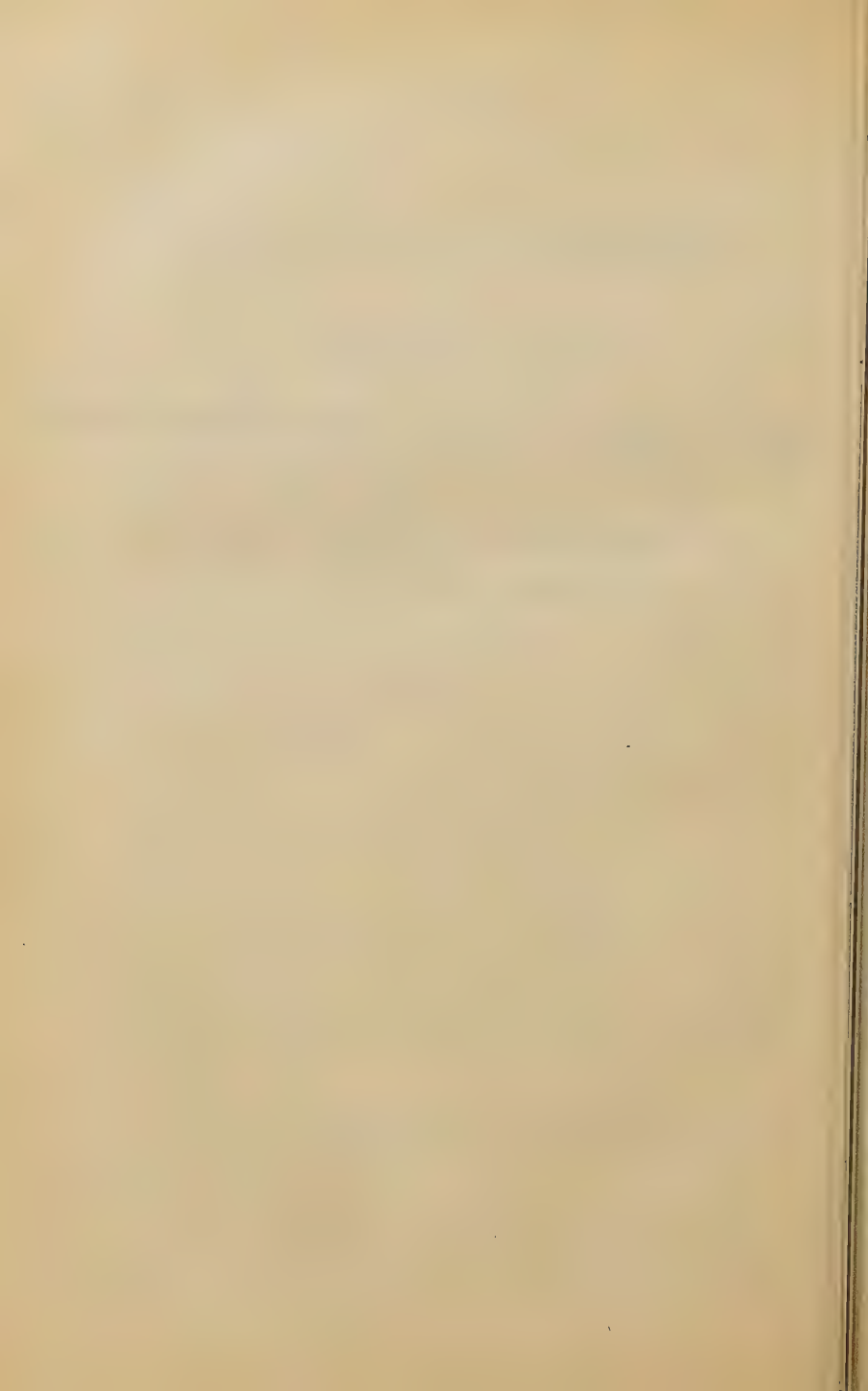
In Beziehung auf jene erwiederte Raban: Niemand könne ihnen und ihrer Verleumdung entgegen, als derjenige, welcher durchaus nichts schreibe ¹⁾).

1) Praef. in Matthaeum opp. Tom. V, p. 1. „Quorum quia nemo potest calumniam et invidios morsus devitare, nisi qui omnino

HENRI TOLLIN. Michael Servet's Positivismus.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXIV. (1881), 420-454



geschnitten erscheinen zu lassen, auf *ἡμεῖς* 1, 1 und *καὶ μοί* Luc. 1, 3. Aber in eine ausdrückliche Beziehung zu diesen weit entlegenen Stellen werden die Wirberichte ja nicht gebracht (Overbeck, S. XLIII).

Fraglich ist auch noch immer der Anfang dieses Itinerariums geblieben. Mit Sicherheit ist derselbe jedenfalls erst 16, 10 zu constatiren. Aber schon die Anhänger der Timotheushypothese gingen bis auf 16, 1, die der Silashypothese dagegen bis auf 15, 1 zurück. Neuerdings will Hilgenfeld sogar schon 13, 1 den Eintritt der neuen Quelle wahrnehmen (S. 583. 588. 606 f.), nachdem schon Frühere aus der Art, wie 13, 1 Barnabas und Paulus auftreten, wie wenn noch gar nichts von ihnen gesagt gewesen wäre, den Schluss gezogen hatten, die Capitel 13 und 14 beruhten auf einer die erste Missionsreise umfassenden besonderen Quelle¹⁾. Daraus wollte namentlich Hilgenfeld (S. 585 f. 595) erklären, dass 14, 4. 14 Paulus und Barnabas *οἱ ἀπόστολοι* heissen, welchen Titel Paulus sonst nie führt, vielmehr gerade im Gegensatz zu ihm die Zwölf (9, 27. 15, 2. 4. 6. 22. 23. 25. 16, 4). Es könnte damit auch zusammenhängen, dass von 13, 9 ab die Bezeichnung Saulus mit dem Namen Paulus vertauscht wird. Jedenfalls will selbst Overbeck wenigstens das eigentliche Itinerarium in den beiden genannten Capiteln auf eine schriftliche Ueberlieferung zurückführen, welche er als Einleitung der „Wirquelle“ fasst (S. XV. LIX. 189 f.). Ja man ist noch weiter gegangen und hat 11, 28 die Lesart des Codex Cantabrigiensis betont: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἰς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαβος σημαίνων*. Ebenso lautet die Stelle bei Augustinus (Serm. dom. 2, 57): eratque magna exultatio, congregatis autem nobis surgens unus ex illis nomine Agabus significabat. Da auch Eusebius, wenn er den Lucas einen Antiochener nennt (KG. III, 4, 6), diesen Vers gelesen zu haben scheint und überdiess *ἀγαλλίασις* und *συστρέφειν* lucanische Ausdrücke sind, ziehen Ewald (Volk

¹⁾ Schleiermacher, Meyer, Bleek: Einl. 3. Aufl. S. 401 f.

Israel, VI, S. 30) und Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte, III, S. 423. 2. Aufl. IV, S. 239) diese Lesart vor; und Letzterer lässt sonach die Quelle bis in das Jahr 44 hinaufreichen. Ein weiteres Ausholen der Quelle erleichtert jedenfalls die hier vertretene Annahme, sofern dann das anstössig gefundene Eintreten des ἡμεῖς irgendwie auf die Quelle zurückgeführt werden kann. Der Verfasser derselben wird aber seine Person am Anfange genannt oder angedeutet haben.

XVIII.

Michael Servet's Positivismus

von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Motto:

Fundamentum ecclesiae est, cum
fiducia credere, hunc Jesum Christum
esse filium Dei.

De Trinit. error. fol. 26 a.

Michael Servet's Positivismus besteht in seiner allgewaltigen, allumfassenden Liebe zu Christo, in der dynamischen Christocentrik. Diese Richtung seiner Restitutio¹⁾ zeigt sich zunächst in der Lehre von den Quellen. Von Christo redet ihm der alte Bund in der bunten Mannigfaltigkeit der typischen Vorausschau, so dass unter hundert, ja tausend verschiedenen Gestalten uns der Zukünftige vorgebildet wird. Diesen unzähligen Schattenphänomenen steht im neuen Bunde gegenüber der Körper der Wahrheit, der Mensch Jesus Christus, dessen Nahen vom Himmel jene Schatten vorauswarf.

¹⁾ Die Lehre der Restitutio Christianismi ist aus den Quellen geschildert und belegt im II. und III. Band des Lehrsystem Servet's. Gütersloh 1878.

Christus selbst ist in der Bibel das Verehrungswürdige, nicht der todte Buchstabe, Christi Kleid. Christi Worte waren vor der geschriebenen Bibel; sie sind das kirchengründende, nicht die gedruckte Schrift. In der Schrift selber wiederum sind Christi Worte das Normative, nicht die Worte der Apostel, die einst mehr oder minder alle judaisirten. Christi Selbstbewusstsein giebt uns den reinen Spiegel der himmlischen Natur des Menschen; der Apostel Gewissen ist nur ein Reflex des Wissens Christi im heiligen Geist. Das muss deshalb nach Servet die oberste hermeneutische Regel sein: behalte stets den letzten Zweck vor Augen; der letzte Zweck der Bibel ist Christus. In höherem Masse noch als bei seinem Lehrer Paulus Burgensis¹⁾ ist Servet's Schriftauslegung Christoskopie. Weil ihm die Bibel allüberall mit Christo erfüllt ist, darum ist ihm die Bibel Gottes Wort und die „Urkunde der Vollkommenheit“. Weil das Wort Christi die Quintessenz alles ächt Menschlichen ist, ein Ocean von Idealen, der Abglanz der ewigen Weisheit Gottes, so muss durchweg mit der Bibel übereinstimmen die Ueberlieferung der Christus-Kirche, die Aussagen des seines Heilands bewussten Gewissens, und die Erfahrungen der Gottesnatur. Die Christocentrik des All's verbürgt die Unmöglichkeit eines Widerspruchs der anderen Offenbarungsquellen mit der Bibel, verbürgt aber auch andererseits neben der Heilighaltung der göttlichen Urkunden die Hochhaltung von Vernunft und Gewissen, von Continuität und Consensus, von Lebenserfahrung und Naturwissenschaft. Primärquelle für die christocentrische Erkenntniss des Alls bleibt daher die Urkunde der Vollkommenheit, die Bibel. Aber während für Servet früher neben der Bibel alles Lüge, und was nicht in der Schrift stand, schriftwidrig erschien²⁾, ist jetzt alles neben der Bibel willkommen,

¹⁾ Ueber ihn s. meinen Aufsatz im „Beweis des Glaubens“ 1874 (Gütersloh), S. 241—246.

²⁾ S. die vier ersten Lehrstufen „Lehrsystem“, Bd. I, 1876. — Vgl. meinen Aufsatz „Servet und die Bibel“ in Hilgenfeld's Zeitschrift 1875, S. 75—116.

Plato und Aristoteles, Trismegistus und Parmenides, Zoroaster und Mahomet, soweit, aber auch nur soweit es frommt, die Herrlichkeit Christi zu erhöhen. Nicht die Lehre der christlichen Kirche opfert Servet einer unbegreiflichen Vorliebe für den Neoplatonismus, sondern den Neoplatonismus, den er — einst sein harter Gegner — aus Capito ¹⁾, Champier ²⁾ und Thomas Aquin ³⁾ würdigen gelernt hat, nimmt er voll und ganz in den Dienst des biblischen Christus. Den Parmenides, den Poemander, den Plato, den Trismegistus, den Zoroaster, den Mahomet, er verhöhnt und bedauert sie immer, wo sie im Finstern tappend, von Dämonen geplagt, ihm seinen Heiligen antasten wollen. Servet hat den Neoplatonismus nur angenommen, weil er sich überzeugt zu haben glaubte, dass er dem Johannes-Evangelium und der Bibel zu Grunde liege. Wegen der Bibelharmonie sind es ihm goldige Samenkörner der Wahrheit, Offenbarungen des Logos spermatikos: wo jene aber der Bibel widersprechen, wirft er sie weit, weit von sich, als infernale Einflüsterungen des Dämons der Lüge. So ist denn für den, welcher Augen hat, alles Quelle der Erkenntniss Christi, und demzufolge ist eine unendlich reiche Natursymbolik und ein unerschöpflich mannichfaltiger Schriftsinn die Mitgift der Restitutio.

Giebt es aber nichts in der Welt noch in Gott, was uns nicht von Christo redete, Christum zeigte, Christo nahe brächte, so kann das Princip des servetanischen Lehrsystems nicht etwa die Kirche sein oder das Gewissen oder das Reich Gottes oder die Rechtfertigung oder Gott, sondern das Princip kann nur Christus sein. Gott schliesst kraft seiner Transscendenz die Welt aus, kraft seiner Ewigkeit die Zeit, kraft seiner Allgegenwart den Ort, kraft seiner Allgenugsamkeit den Mangel, kraft seiner Unwandelbarkeit die Entwicklung, kraft seiner Lebens-

¹⁾ Ueber Capito's Stellung zu Servet s. vorläufig „Servet und die oberländischen Reformatoren“, Bd. I. Berlin 1880.

²⁾ Ueber Symphorien Champier s. „Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie“, 61. Bd., 1874, S. 377—382.

³⁾ Ueber Thomas Aquin's Verhältniss zu Servet s. vorläufig Kahn's, Zeitschr. f. histor. Theologie, 1875, S. 593—599.

fülle Krankheit, Zweifel und Tod aus. In Jesu Christo aber finden wir jenes alles schon von vornherein gegeben, mit allem Göttlichen zugleich. Sodann ist uns der Mensch Jesus von Nazareth in all seinem Thun und Treiben viel bekannter als der unsichtbare, unbegreifliche, unaussprechliche Gott. Endlich ist Jesus unser Weg zum Vater, und man muss den Weg erst gehen, ehe man das Ziel erreicht. Dazu kommt, dass gerade Christus das unterscheidende Merkmal unserer Religion ist: Gott haben die Juden und die Muhamedaner auch. Darum muss, sagt Servet, das Princip des Systems Christus sein.

Jesus von Nazareth, dieser Mann da, den ich Dir mit dem Finger zeige, der Mann, der für Dich verwundet und geschlagen und an's Kreuz gehängt ist, der ist nach Leib, Seele und Geist Mensch, und ist doch nach Leib, Seele und Geist Gott. Sofern er Mensch ist, sagt die Schrift dreierlei von ihm aus: der Mann da ist der Christ, der Mann da ist Gottes Sohn, der Mann da ist Gott. Sofern er Gott ist, sagt die Schrift dreierlei von ihm aus: er ist das Wort, er ist die Weisheit, er ist Gottes erster Gedanke. Die drei Positionen, die von Christi himmlischer Menschheit gelten, hatte Servet seinem Glauben schon auf den vier ersten Lehrphasen gesichert¹⁾. Die drei Positionen, welche Christi Leben in Gott beschreiben, erringt Servet's Glauben erst in der Restitutio. Seine Methode ist die, einerseits zu untersuchen, wo geht dieser Mensch da nach seiner Auferstehung hin? Er findet, dass alles Wandelbare, Begrenzte, Animale in der Weise bei ihm schwindet, dass es verklärt wird in Gott und substantiell vergottet. Deshalb darf erst der ganz in die Einheit mit Gott zurückgegangene Jesus, der Auferstandene, angebetet werden. Andererseits forscht Servet weiter: Wo kam der Mensch da her? Und da unterscheidet er eine centralgeschichtliche Zeugung, eine originalgeschichtliche Zeugung und eine vorgeschichtliche Zeugung. Alle drei sind innerlich identisch, sind vor Gott nur Ein Act, ein Ewigkeitsmoment. Centralgeschichtlich ist Jesus

¹⁾ S. „Lehrsystem“, Bd. I, 1876.

diess Fleisch, originalgeschichtlich das welterschaffende Wort, vorgeschichtlich die Weisheit. Das Bewegende, Constituierende, Substantielle im Fleisch wie im Wort wie in der Weisheit ist der Gedanke Gottes, das Urideal. Demnach hält Servet auch in der Restitutio fest an den drei Dispensationsstufen des Wortes: 1) vor der Fleischwerdung; 2) während des Erdenlebens Jesu; 3) seit dessen Auferstehung. Auf der dritten Dispensationsstufe hat das Wort nicht bloss die erste zurückgewonnen, sondern eine weit höhere erreicht, insofern durch Jesu Wahrheitsoffenbarung und Liebesmittheilung ihm die Kräfte gewachsen sind, und Christus nun grössere Gaben vom Himmel spenden kann, als früher, da er als Wort bei Gott war. Auch ist ja das Wort, so lange es nicht Fleisch wurde, unfertig, typisch, schattenhaft. Das Wort heisst in der Bibel nie der Sohn. Die Sohnschaft aber ist die Abzielung. Darum ist, was sich Gott als Ziel gesetzt hat, auch gleich von Ewigkeit im Worte angelegt. Alles im Logos ist auf Menschwerden eingerichtet, alle seine alttestamentlichen Erscheinungen tragen menschliches Gepräge. Weil der Mensch die Uridee Gottes war, der schöpferische Bronnen, aus dem Gottes Name (Jehovah) selber sprudelt, und aus dem sprudelt Gottes „Substanz“ und Gottes „Natur“¹⁾, gerade wie die Welt, so ist auch im alten Bunde, wo Jesus noch in Gott war, so oft und gern von Gottes Auge, Ohr, Nase, Mund, Händen, Füssen die Rede. Im neuen Bunde, wo Christus unter uns ist, beten wir Gott im Geist und in der Wahrheit an. Die mehrfache innere Identität von Wort Gottes und Mensch Jesus macht es Servet möglich, auf seiner fünften Lehrstufe, seinen Gegnern zu gefallen, alle die unbiblischen Redeweisen herüberzunehmen, welche die scholastische Lehre von den zwei Naturen und dem gegenseitigen Austausch ihrer Eigenthümlichkeiten hervorgerufen hat, zum grossen Schaden der biblischen Klarheit. Bibellehre

¹⁾ Servet philosophirt und etymologisirt. Substantia von sub-stare. Natura von natus, nasci. Gott ist ihm daher übernatürlich, übersubstantiell.

ist ja wichtiger als Kirchenlehre. Bibellehre bleibt, Kirchenlehre wechselt. Bibellehre umfasst das Ganze, Kirchenlehre eine Section. Servet sündigt hier, wie Melanchthon ¹⁾. Er giebt nach, wo er hätte fest bleiben müssen, fest, falls er damit auch allein stände gegen sein ganzes philosophisches Jahrhundert.

Indess wenn auch Servet das höchste Gewicht auf Christi Gottheit legte, Christi Menschheit hat er dadurch doch nicht vernachlässigt oder gar doketisch, wie Calvin meint, von unserer Menschheit losgelöst. Der Spanier hat auch in der Restitutio nirgend den historischen Christus aus dem Auge verloren ²⁾. Ja mit aller Macht betont er seine Menschheit auch da, wo Christus einzigartig über uns schwebt. Seine s. g. Präexistenz trennt ihn nicht von uns, denn wir alle präexistirten bei Gott in der Idee Christi, wie die Wirkungen in der Ursache. Seine centralgeschichtliche Erzeugung aus dem Geiste Gottes trennt ihn nicht von uns: denn jeder von uns wird mittelst des Glaubens in der Taufe durch den heiligen Geist wiedergeboren, jeder Gläubige ist fleischgewordenes Gotteswort. Christi Wunder trennen uns nicht von ihm: denn auch unser Glaube, unsere Liebe, unser Gehorsam, Fleiss und Muth thut Wunder und unterwirft in Kraft des Geistes ohne Waffen-geräusch Christo den ganzen Kreis dieser Erde. Christi fleischliche Geburt aus der Jungfrau Maria der Gottesgebärerin trennt ihn nicht von uns. Denn Christi Geburt, aus drei himmlischen und einem erdigen Element, entspricht durchaus unserer eigenen Geburt ³⁾, ja ist ihr Muster, insofern Christus als ein Reichsunmittelbarer Gottes Kind ist, was wir erst werden durch Adoption. Christi Auferstehung und Himmelfahrt trennt uns

¹⁾ S. „Melanchthon und Servet“. Berlin 1876.

²⁾ In L. VII de Trinitatis erroribus 1531 ging er geradezu vom historischen Christus aus und immer auf ihn zurück.

³⁾ Wie Servet die Erzeugung und Geburt Christi als die normale hinstellt und in seiner Embryonik physiologisch ausnutzt, s. in meiner Abhandlung: „Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet“. Jena 1876.

nicht von ihm: denn nachdem wir hier im Glauben geistlich mit ihm auferstanden und gen Himmel gefahren sind, werden wir mit Ihm auch leiblich auferstehen und gen Himmel fahren. Kurz, Christus ist das ewig ganz, und zuerst, was wir alle durch Ihn aus Gnaden auch werden sollen, Gottes Söhne, von Gottes eigener Natur und Art¹⁾. Auch ist innerhalb des engen Rahmens des Erdenwandels Jesu die Gefahr des Docketismus bei Servet besser vermieden, als bei der Kirchenlehre. Der Jesus der Restitutio denkt und fühlt ganz menschlich und redet darum auch so, dass es das einfältigste Weib aus dem Volke verstehen kann. Jesus ängstigt sich furchtbar vor dem Tode; er weiss, dass er frei ist: dass, wenn Gott auch seinen Tod gewollt hat, Er ihn doch nur in der Voraussetzung gewollt hat, falls Jesus sterben will; weiss aber, dass wenn er nicht gestorben wäre, die Welt damals noch nicht hätte erlöst werden können. Darum aus Liebe zu uns und aus Gehorsam zu seinem Vater will Er das thun, wozu ihn niemand hätte zwingen können — er brauchte ja nur zu widerrufen — und stirbt. Der geschichtliche Christus der Restitutio ist ethisch freier und durchgebildeter, als der in den früheren Lehrphasen Servet's.

Dennoch geht unverkennbar Hand in Hand mit dem speculativen Fortschritt ein ethischer Rückschritt. Denn während er die *communicatio idiomatum*, ohne welche sein Jahrhundert ihn nicht als Christ anerkennen wollte, in einem gewissen, wenn auch ganz anderem, als dem hergebrachten Sinne, acceptirt, legt er die tief ethische Lehre von der Gnadensohnschaft Christi, von dem Gnadenwachsthum, von dem ethischen Sich-hineinleben in Gott und von dem Zunehmen im Gottverständniss und in der Gottähnlichkeit mit dem wachsenden Grade der Heiligung, diese so tief gegründete biblische Lehre²⁾ legt er

¹⁾ Servet's Lehre von unserer Gotteskindschaft s. in den Jahrbüchern für protestant. Theologie, 1876, S. 421—450.

²⁾ Man darf sie nur nicht isoliren und negativ darstellen, als Feindschaft wider die andere biblische Lehre, dass Christus Gottes Sohn von Natur ist. Die eine Lehre ist der andern Complement.

bei Seite, um nicht den Schwachen Anstoss zu geben. „Ich möchte doch nicht, dass durch mich irgend ein Christ geärgert würde,“ „wenn man auch von meinen ungeschickten Worten hätte absehen können auf die Sache selbst“ (Praef. der Dialoge). Es war das ja dieselbe Furcht, die ihn in Vienne bewog, der Messe beizuwohnen, deren Götzendienst er verabscheute. Heute, wo die alte doketische *communicatio idiomatum* so gut wie von allen wissenschaftlichen Theologen ¹⁾ als unbiblisch, sinnverwirrend und gefährlich aufgegeben ist, hätten wir es lieber gesehen, wenn der Spanier fest geblieben wäre bei seiner in Toulouse gewonnenen Position. Hätte sie ihn doch weder in dem Ausbau der Gottheit Jesu noch in der heiligen Vertiefung der Menschheit Christi gehindert. Indess jeder Mensch hat sein Mass an Muth. Und wir haben kein Recht, dem Märtyrer von Champel Feigheit vorzuwerfen. Ist er doch in der Hauptsache seiner Ueberzeugung bis in die Flammen treu geblieben ²⁾).

Das, was Christum zum Normalmenschen, zum Originalmenschen, zum Centralmenschen macht; was Christi, des Weltheilandes, Sosein constituirt; was seinen Worten die herzerschütternde, seinen Werken die weltbewegende, seinem Sterben die allerlösende, seiner Auferstehung die himmelgründende Kraft giebt, das ist Gott in Ihm. Ohne die Position der Gottheit wäre, nach der *Restitutio Christianismi*, Jesus nicht der Christ, nicht Gottes Sohn, nicht unser Herr und Gott, ja er wäre im Grunde selbst nicht einmal blosser Mensch. Denn schon bei jedem blossen Menschen ist das, was seine Würde, seinen Adel, sein Menschheits-Privilegium ausmacht, die Position der Gottheit. Christus ist frei; er kann denken, fühlen, reden, thun, unterlassen, was er will: aber seine Freiheit hat ihm Gott geschenkt. Christus ist weise; aller Dinge Grund und Wesen

¹⁾ S. selbst Philippi's Dogmatik.

²⁾ Mein Charakterbild Michael Servet's (Berlin 1876) ist in englischer Uebersetzung London 1877, in ungarischer Kolosvart 1878, in französischer Paris 1879 erschienen.

und Bestimmung und der ganzen Welt Ideal wohnt in seiner Seele: aber diese Weisheit hat Gott in ihn gepflanzt. Christus ist gewissenhaft: in jeder Handlung unterscheidet er mit wunderbarer Zartheit schon im allerersten Getriebe der Vorsätze was recht und unrecht ist und wird selbst unter den erschwerendsten Umständen nie in die geringste Sünde willigen: aber dieser feine Takt seines Gewissens ist ein Werk von Gott. Christus hat all seine besten Gedanken, Worte, Thaten von Gott erhalten, bei aller Freiheit der Unternehmung und Ausführung gleich wie wir. Seine Wunder, seine Macht, seine Herrlichkeit hat er vom Vater. Mehr noch, der Vater hat ihn in's Dasein gerufen. Hätte der ihn nicht in der Maria erzeugt, nie wäre ein Jesus von Nazareth geboren. Hätte der nicht das Schöpfungswort gesprochen, nie würde es einen Logos gegeben haben. Hätte der nicht die Urweisheit ausgebaut, das Urideal sich gebildet, nie hätte es eine Weisheit, ein Ideal gegeben. Der freie, forschende, zweifelnde, prüfende, zitternde, kämpfende, siegende, triumphirende Jesus, er verdankt alles Gott allein, steht als Kind, als Mensch, als Geschöpf in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott. Nichts ist so thöricht, als von Gleichheit oder Ungleichheit zu disputiren zwischen Christo und Gott. Beide Begriffe sind für diess Verhältniss durchaus disparat. Christus ist eben Gottes Substanz, Gottes Natur, Gottes Art, Gottes Wesen, Gottes Da- und Sosein, Gottes Leib, Gottes Person. Es ist nichts an ihm, was nicht Gott gemacht hätte, wie denn andererseits Er ganz, nicht bloss ein Theil oder Stück von ihm, Gott widerspiegelt, darstellt, offenbart und mittheilt. Es ist daher unmöglich, Christologie treiben ohne Theologie. Ist nun aber Christus die Ursache der Welt, und Gott die Ursache Christi, Christus seine Wirkung, seine erste, ewige, All-Leben-spendende Wirkung, so kann man Gott nicht positiver fassen, als wenn man sagt: Gott ist die Ursache alles dessen, das da ist; die Ursache aller Ewigkeiten; die Ursache des Fürsten und Herzogs aller Welten. Alle andern Gottesbegriffe sind negative, und stellen Gott im Gegensatz zur Welt. Dieser allein setzt ihn zur Welt in die engste Verbindung, indem er

Ihn doch jenseits der Welt stellt und hoch über alle Welten erhaben.

So sehr ist für Servet auf allen seinen fünf Lehrstufen eine Gottesschau ohne Christus eine saracenische Lüge oder Selbstbetrug, dass er in der letzten theologischen Schrift, die er vor der *Restitutio* herausgab, in den Dialogen, den Gottesbegriff ganz und gar in dem Christusbegriff hatte aufgehen lassen. Selbst der Name Jehovah war von Gott in das Eigenthum Christi übergegangen. Der Vater hatte zu Gunsten des Sohnes abgedankt. Nur zweierlei war ihm geblieben. Servet wusste, dass Gott allein dieser ganzen Christusfülle Ursache war und dass dieser Christus das ganze, durch seine Liebe eroberte Reich erlöster Menschenherzen Ihm, dem Vater, zurückgeben werde nach dem Gericht der Welten; wie der triumphirende Feldherr Ruhm und Beute zu den Füßen seines Kaisers niederlegt. Sonst war Gott nichts geblieben. Wie Gott eigentlich aussah, konnte man auf der vierten Lehrstufe Servet's um so weniger wissen, als ihm Wort, Geist, Substanz, Natur, Liebe, Weisheit, Wahrheit u. dgl. nur übertragene Menschengedanken sind, deren höchsten Inhalt die incommensurable Gottheit in ihrer unaussprechlichen Fülle und unvergleichlichen Andersartigkeit durchaus übertrifft. Es erübrigte eben nur, dass man sagte, die Gottheit sei unsichtbar, unerforschlich und darum mit keinem ersonnenen, geschaffenen oder den Menschen verständlichen Worte zu bezeichnen. So erhaben der Gottesbegriff der Dialoge war, so kalt war er auch. Und es schien, dass, seitdem Christus den Himmel verlassen, er alle Herrlichkeit mit heruntergebracht und den Himmel wüste und leer gelassen hatte: und Finsterniss über Höhe und Tiefe. Die *Restitutio* brachte Licht in Gott zurück. Aus dem blinden Fatum wird ein sittliches Wesen; aus dem kalten Tyrannen ein Herz, das seine Macht in der Liebe sucht und seine Ehre in der Mittheilung des Besten, was es besitzt, seiner eigenen Gottheit. Vier ethische Principien keimen jetzt in Gott auf: die Würdigkeit, die Selbstmittheilungsfreude, die sittliche Freiheit und die Gerechtigkeit. Da ist ein innergöttliches

Leben, kein starres Abstractum. Aber das lebendigste Princip von allen vieren ist die Selbstmittheilungsfreude, die Servet das Regale der Gottheit nennt. Denn jedes Ding ist nur soweit gut, als es mittheilbar ist. Und darum heisst Gott der allein Gute und das höchste Gut, weil Er auf unzählige Weisen mittheilbar ist, mittheilbar an alle Geschöpfe, mittheilbar in Ewigkeit, mittheilbar sogar bis in seine eigene innere Gottheit selbst. Und das alles, ohne je abzunehmen, zu verlieren oder sich zu ändern, für die Geschöpfe allein ein Zuwachs an Gnade, Weisheit, Liebe, Glaube, Freiheit, Seligkeit. Wird diess Princip der Selbstmittheilungsfreude in Gott durch die drei andern Principien des Würdigen, sittlich Freien und Gerechten normirt und bestimmt, so treibt und regiert es doch auch die andern und verursacht in Gott die Tendenz zur Verweltung ¹⁾ und Verleiblichung durch Selbstoffenbarung und Selbsthingebung. Um sich als das allmittheilbare Gut zu bekunden, tritt in Gott hinein der Gedanke der Schöpfung einer Welt, die in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit die göttlichen Ideen irgendwie verweltet und verleiblicht darstellen müsste, zuletzt aber, sobald sie allen göttlichen Ideenstoff verweltet hätte, selber vergottet würde, vergottet in einem Mikrokosmos, der selber, bewusst und frei und ein anderer als Gott, ganz Welt wäre und ganz Gott, Gottwelt und Weltgott, d. h. Christus. Die in Gott wohnenden Urprincipien sind daher alle vier wieder ausgestaltet zu dem neuen Princip der Verleiblichung oder Fleischwerdung Gottes in Christo. Das innergöttliche Gesammtleben — das Wort Liebe wird bald gesetzt ²⁾, bald vermieden, als immer noch zu menschlich gedacht für Gott —

¹⁾ In Christo vollzieht sich die Vergottung der Welt, näher des Menschen in demselben Masse wie die Fleischwerdung des Wortes, die Verweltung Gottes. Beide, Vergottung der Welt und Verweltung Gottes, sind nach Servet Correlata, Complemente, zwei verschiedene Seiten ein- und desselben reichsgeschichtlichen Hergangs.

²⁾ Quia Deus charitas est (R. 350) — quia proprium naturae divinae est amare, non credere (R. 351). — In creaturam erat amor et cogitatio Dei, ut creaturam glorificaret (R. 684).

ist wieder christocentrisch ausgefüllt und zusammengefasst. Dass Gott, als er jene Welt schaffen wollte, in sich selbst einen Namen und eine Substanz schuf, dass Gott sich selber zu Wort und Geist disponirte, dass er eine prototype Idealwelt in sich setzte, dass er eine Rücksicht auf das Heil der geplanten Geschöpfe nahm, dass er in der Ewigkeit unzählige Kinder sich auserwählte, das alles ist auf der fünften Lehrphase Servet's von Gott allein in Christo geplant, angelegt und centralisirt. Gedanke und Idee, Weisheit und Wort, Substanz und Geist in Gott, ist, sofern es auf Selbstoffenbarung und Selbstdargebung tendirte, nicht abtrennbar von dem Begriff und der Erscheinung, Christus. Aber der auf das Heil aller seiner Geschöpfe so treu rücksichtigende Vater, der vor Grundlegung der Welt in Christo uns alle zur ewigen Seligkeit erwählt, der hat doch weder, behufs eigener Selbsterkenntniss, einen anderen sich gleichen Gott geboren, an dem er seiner bewusst werden könnte, noch hat er, behufs der Schöpfung, irgendwie sich verwandelt, etwa so, dass Er Wort oder Geist geworden, oder Raum und Zeit unterworfen wäre. Gott ist unendlich erhaben über Wort und Geist, wie der Meister über seine Werke. Wort und Geist sind gewissermassen die Hände, die er gebraucht zur Schaffung gerade dieser Welt ¹⁾. Hätte er eine andere Welt erschaffen wollen mit anders gearteten vernünftigen Wesen, er hätte, statt Wort und Geist, unzählige andere Dispositionen wählen können. Aber so verschieden die Welten und die sie bewohnenden Geschöpfe und so mannichfach die göttlichen Willensverfügungen und ökonomischen Gestaltungen auch sein oder gedacht werden mögen, alle neuen Welten denkt Servet sich christocentrisch: regiert und zu Gott geführt durch einen Gottes-Sohn, den der himmlische Vater mit einem vernünftigen Geschöpfe jener

¹⁾ Der Geist als Finger Gottes (Ps. 8, 4. 2 Mos. 8, 19. 31, 18. Luc. 11, 20. Jer. 31, 33. 17, 1. Luc. 10, 20. Apok. 3, 20. Dan. 5, 5) gab dem Irenäus Anlass zu jenem Vergleich, den Servet aus seinem Liebling herübernimmt.

Welten gezeugt hätte, und der substantiell, dem inneren Wesen nach identisch wäre mit Christo. Frei ist Gott nicht mehr in dem Sinne auf Servet's fünfter Stufe, dass er, wie ein Tyrann, Würde, Gerechtigkeit und Liebe verleugnen könnte, so oft es ihm beliebt. Es giebt ein sittliches Gesetz in Gott, und dem hat er sich so lange unterworfen, wie er Gott ist. Und indem er sich ihm unterwarf, nahm er nicht ab an Macht, sondern wuchs, so zu sagen, ausser sich durch Offenbarung und Mittheilung. Aber von nichts ausser ihm ist Gott abhängig, ja nicht einmal von seinen innergöttlichen Schöpfungen. Substanz, Natur, Person braucht Gott nicht zu haben noch zu sein, und so braucht er auch weder Wort noch Geist, wenn Er es nicht wollte. Substanz, Wort und Geist sind also, streng genommen, nicht drei; weder drei Personen, noch drei Wesen, noch drei Sachen, sondern es ist nur der eine, alleinige, einzigartige, allgenugsame, allereinfachste und untheilbare Gott. Und wenn man die Bibel und sein Gewissen lieb hätte, sollte man, sagt Servet, von Dreieinigkeit oder drei realen Personen in Gott überhaupt nicht reden ¹⁾. Denn alle diese Begriffe sind nach Servet ²⁾ unbiblisch und auch logisch dem Gottesbegriffe disparat. Indessen, weil man die Schwachen nicht ärgern soll ³⁾ und seit Nicäa die Trinitätslehre in der Kirche die „leidige“ Tradition geworden ist, sagt Servet, so kann man in einem gewissen Sinne reden von drei Personen in Einem göttlichen Wesen, falls man nämlich Person nicht fasst, wie die Philosophen der nachnicänischen Kirche, sondern wie Jesus und seine Apostel, als Angesicht. Und so sagt Servet: Der

¹⁾ Bekanntlich nahm Luther anfangs auch Anstoss an dem unbiblischen Wort (s. „Luther und Servet“, Berlin 1875), gerade wie Melanchthon, Butzer, Capito, Farell, Calvin u. v. A.

²⁾ Auch Pierre d'Ailly, der grosse scholastische Cardinal, erklärt sie für unlogisch und unbiblisch. Gott aber wollte sie der Kirche zu glauben geben, um damit zu beweisen, sagt er, dass die Kirche von Bibel und Logik unabhängig sei.

³⁾ Butzer's Grund, den Servet von ihm annahm. S. Theologische Studien und Kritiken, 1875, S. 711—736.

Vater ist Gott. der Sohn ist Gott, der Geist ist Gott, und ist doch nur Ein Gott in den drei Personen. Aber streng genommen existirt eben nur Ein Gott, und der disponirt sich, dieser Welt gegenüber, in zwei Weisen, in Wort und Geist. Eine reale Dreiheit existirt in Gott nicht. Denn der Gott Israels ist ein einiger Herr. Aber drei Wesen existiren, die nur ein und dieselbe Person sind: Gott und der Mensch Jesus und der englische Tröstergeist. Und die Person Gottes ist Jesus, gerade wie der Geist ohne einen Menschen, in dem er wohnt, keine Person hat. Auch hat das Wort Person in seiner Vieldeutigkeit, seinem Wechselsinn und seiner ungewissen Abgrenzung gegen Hypostasis, Prosopon, Soma und Substanz vielmehr beigetragen, den Gottesbegriff zu verwirren, als ihn zu läutern und zu klären. Das Beste wäre es unbedingt, um nicht den Philosophen der späteren Jahrhunderte Anlass zu neuen Irrungen zu geben, man liesse, sagt Servet, die Worte Trinität und drei Personen und zwei Naturen und Communication der Idiomata fahren, und hielte sich treu und keusch an die Ausdrücke Jesu und seiner Apostel¹⁾. Auch hier wieder hätte Servet wohl besser gethan, wenn er das selber hielt, was er rieth, statt, aus falscher Irenik dennoch die nachnicänischen Ausdrücke zu brauchen und gegen ihre nicänische Deutung mit beissender Satire zu protestiren. Diese Halbheit musste den Schein der Zweideutigkeit auf sich laden und in seinem „finstern Jahrhundert“ die schon so schwierige Frage nach dem innergöttlichen Leben nur noch mehr verdunkeln und verwirren.

Auf den früheren Lehrstufen hatte Servet, im Gegensatz gegen das *servum Dei arbitrium* und die finstere Prädestination²⁾, mit aller Macht Gottes Freiheit betont, die Freiheit von Fatum und Vorherbestimmung und von jedem Zuvor und Hernach.

¹⁾ In der Seelsorge und auf der Kanzel üben diese Praxis heute die positivsten Orthodoxen.

²⁾ S. „Luther und Servet“, Berlin 1875, „Melanchthon und Servet“, Berlin 1876, „Servet und Butzer“, Berlin 1880.

Ueber die Freiheit war Gottes Sittlichkeit vergessen worden. Auch in der Restitutio spukt noch gar nicht selten eine so unbändige, sinnlose Freiheit Gottes, wie man sie sich oft im Mittelalter dachte. Und diese blinde Willkür kommt einer schlechthinnigen Transscendenz Gottes zu gut, in der Er nicht bloss hoch über alle Welten, sondern sogar über das sittliche Gesetz erhaben zu sein scheint. Indessen diese unsittlich wilde Freiheit des mittelalterlichen Gottes wird denn doch in der Restitutio etwas gemildert und compensirt durch Gottes Berücksichtigung seiner eigenen Würde und Gerechtigkeit, während die Transscendenz compensirt und ergänzt wird durch die christocentrische Immanenz. Konnte Niemand im sechszehnten Jahrhundert Gottes transscendente Losgelöstheit von der Welt stärker betonen und schroffer hinstellen als es Michael Servet gethan, so hat andererseits Niemand im sechszehnten Jahrhundert die Immanenz Gottes rücksichtsloser durchgeführt bis in die Pflanze und den Stein, bis in den Fussboden und den Teufel, als wieder Servet. Und wie, aus dem Zusammenhang gerissen, jene Stellen der Restitutio den Verfasser schildern würden als einen vollendeten Deïsten, so schillern, aus dem Zusammenhang losgerissen, viele der letzteren Stellen hinüber in den Pantheismus. Indessen die Transscendenz des servetanischen Gottes ist doch christocentrisch gefasst: das ganze innergöttliche Leben in seiner causalen Allgenugsamkeit tendirt auf Verweltung und Vergottung, tendirt auf das Heil der auserwählten Geschöpfe in Christo. Und andererseits die Immanenz des servetanischen Gottes ist nur durch dynamische Christocentrik ermöglicht und getragen. Weder Stein noch Pflanze, weder Thier noch Mensch, weder Stern noch Sonne könnten das Geringste von Gottesmittheilung und Gottesoffenbarung fassen, wenn nicht Christus mit seinem Fleische den Abgrund ausgefüllt hätte zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Welt. In der Reihe der Weltvergottungen steht Er obenan, und an Gott nimmt jedes Ding nur soweit Theil, als es durch Vernunft, Freiheit und Gewissen, durch Busse,

Glauben und Liebe fähig ist, Christum selber aufzunehmen. Servet's s. g. Pantheismus ist nichts als das Complement und die Kehrseite seines Deismus. Und wie in den Dialogen Servet Luther's Pantheismus verlacht, als wäre Gott der Herr auch in den Kloaken, statt nur in den Geistern, die seiner Einwohnung fähig sind, so würde der Aragonier auch heute die abweisen, welche ihn lehren lassen, Gott der Herr in höchst eigener Person sei Holz, Stein oder gar Teufel geworden. Wer die Theologie der Restitutio im Zusammenhange fasst, innerhalb des Buches selbst sowohl als mit dem übrigen Schriften-thum Servet's und mit seinem ganzen Leben, dem wird bald klar sein, wie jene crassen Stellen zu verstehen sind. Das Beste am Silber, Golde und Edelstein, was ihnen erst ihren Werth giebt; das Beste an Sonne, Mond und Sternen, was ihnen Glanz und Gestalt und geordnete Bahn verleiht; das Beste an Pflanzen, Thieren und Menschen, was sie schön, stark, geschickt und heilig macht, das ist in ihnen Gott mit seiner Kraft und Kanst. Aus sich selber vermögen sie nichts. Da ist nicht ein Drittes, was sie in den Stand setzt, all' den Dienst zu erfüllen und all' das Nützliche zu leisten, sondern eben nur Gott. Und Gott ist in all' diesen Dingen nicht ein innerer Schutzgeist oder ein einwohnender Engel oder sonst dess etwas, sondern die Gottheit im Steine, sagt Servet, ist eben Stein, im Golde Gold, im Holze Holz, je nach den ewigen Gottesgedanken, die ihnen als ihr eigenstes Ideal zu Grunde liegen. Und mit diesem ihren Ideal, Bestimmung oder Endzweck sind die Dinge so verwachsen und darauf so schlechthin angelegt und angewiesen, dass, wollte man den Gottesgedanken, die wesentliche Gottheit, in der die Dinge leben, weben und sind, von ihnen abtrennen und losreissen, sie würden alle in Staub, in Nichts zerfallen. Denn etwas Positives sind alle Weltdinge nur, sofern und in dem Masse, als die Gottheit in ihnen Position gewonnen hat. Die Gottheit aber hat keinen andern Weg noch Weise, Position in den Dingen zu gewinnen, als in Christo. Darum ist Servet's s. g. Pantheis-

mus richtiger Panchristismus zu nennen (Nunquam aliquid de Deo in mundo habuimus nisi Christum)¹⁾.

Ohne Gott ist die Welt als Welt ein Nichts, mit Gott die Welt ein (immer verschwindender, immer wechselnder) Schatten. Gott allein, der Urquell alles Lebens und aller Bewegung, thront hoch über allen Welten, bewegungslos, unwandelbar, ewig derselbe. Man kann eigentlich weder von einem einzelnen Dinge, noch von einem Universum reden, ohne Christum, der des Universums wie des Individuums idealer Körper (Auferstehungsleib) und substantielle Wahrheit ist. Nur vermöge einer festen und strammen Christocentrik giebt es überhaupt eine Welt. Sonst wäre nichts da, als ein wüstes Conglomerat von Sachen: oder nicht einmal die; denn jede Sache zerfiele in ihre einzelnen Theile, ohne Wesen noch Substanz! Christus ist für den spanischen Bibelstudenten aber nicht ein blosses mathematisches Weltcentrum, sondern ein dynamisch-ethisches, ein heiliges Princip²⁾, der Welt Herz, Haupt und Seele; ja so sehr Seele des Universums ist Er ihm, dass Christi Seele, auf seinen drei Dispensationsstufen, im Keime die ganze reale Welt enthält, gerade so wie die ganze ideale Welt. Freilich darf man nicht vergessen, dass sowohl diese Quintessenz der realen Welt als dieser Ocean von Idealen in Christi Seele ursprünglich Werk und Schöpfung Gottes ist. Bei der Schöpfung weiss Servet den Standpunkt des Alten von dem des Neuen Testaments zu unterscheiden. Das Alte spricht nur von machen, bilden, schnitzen. Erst das N. T.

¹⁾ Diese von mir 1876 vorgetragene Ansicht beginnt jetzt auch schon jenseits des Canals sich Bahn zu brechen, und Mr. John Fretwell in seiner berühmten Servet-Predigt sagt ohne Weiteres His Pantheism was a Panchristism (Aug. 18, 1877, The Inquirer: London, p. 553).

²⁾ Dass ihm Christus als Princip der Welt ein Brunn der Heiligung ist, können nur die übersehen, welche die bedeutsame Rolle nicht kennen, welche in Servet's Kosmologie die Sünde spielt. S. „Lehrsystem“ II. Band, Buch III. Cap. VI und Buch IV. Cap. V. VI. VII.

bringt uns von Christo her den Aufschluss, dass die Welt aus Nichts geschaffen sei. Zwei Himmel und eine Erde sind aus Nichts geworden, drei himmlische Elemente und ein erdiges Element. Das Urprincip aber, das die Beweglichkeit und Energie besass, die Idealwelt zu einer Realwelt zu verleiblichen und auszugestalten, ist das Licht; nicht aber das physische Sonnenlicht oder sonst ein physisches Urlicht, sondern das Licht, das aus dem Herzen Jesu quoll, der das ideal-substantielle Urlicht ist. Gottes Urgedanke und Urideal. Wie nun aber das Licht jedem Dinge die Gestalt giebt, so ist es Gottes Odem, der den Dingen die ihnen eigenthümliche einwohnende Keimkraft verleiht. Der Ur- und Musterkeim, nach dessen Analogie sich alles gestaltet, der alle Dinge in's Leben rufende, jedem sein eigenthümliches Wesen verleihende Hauch aus Gottes Hauch', der universelle Hauch, welcher allen Vereinigungen vorsteht und aus der Vereinigung zweier gegebener Dinge ein neues drittes Leben hervorruft, ist wieder Christus. Ihre Consistenz, Dauerhaftigkeit und Bewegungskraft entnehmen alle Geschöpfe erst aus dem mundus archetypus, jener Urwelt der Ideale, die keinesweges bloss für die Gattungen die Normativkraft hergeben, sondern auch in jedem einzelnen Exemplar seine Sondereigenthümlichkeit bestimmen und göttlich ausgestalten. Diese Urwelt der Ideale hinwiederum hat Gott der Herr ebenfalls, um so zu sagen, im ersten Ewigkeitsmoment in die Seele Christi, seines auserwählten Kindes, eingebaut. Und Christus ist es, der durch sein Leben, Leiden und Sterben sie einbaut in die Welt der Realitäten. Allerdings sind ja alle diese Realitäten, mit Christo, dem Ewigen, verglichen, nur schattenhaft auf- und niedertauchende Phänomene. Indessen jeder Schatten ist ein vermindertes Licht und des Körpers Abbild. Insofern ist es für Servet von Bedeutung, selbst den Schattenspuren seines heiss Geliebten nachzugehen, den typischen im Alten Bunde, den symbolischen in der Natur, den didaktischen und biotischen im Wandel der Gläubigen, den eschatologisch-prophetischen in der Weltentwicklung nach der Wiederkunft Christi hin. Ja so sehr liebt es

Servet, selbst im Schatten seinen Heiland aufzusuchen, dass er auch in Gott dem Herrn von Ewigkeit eine Abschattirung Christi annimmt, gerade wie der Logos im Alten Bunde und der Geist der Propheten ihm ein Schatten des kommenden Christus war. Wie Christus im Grunde das einzige Ideal, so ist Christus im Grunde die einzige Realität. Weil er die kosmische Wahrheit ist, darum ist Verweltung Gottes und Vergottung der Welt in ihm ein und derselbe Process. Der Schattencharakter der Welt verdichtete sich aber bis zur äussersten Finsterniss erst mit der zunehmenden Sünde. Ursprünglich lagen die reinen Gottesgedanken vor dem sündlosen Menschen in bunter lichtvoller Originalität zu Tage. Aus jedem Wort, aus jedem Laut konnte Adam vor dem Fall die Stimme Christi vernehmen. Aus den Zweigen des Lebensbaumes wehte ihm der erfrischende Odem Christi zu. Mit der Sünde kam Sturm und Ungewitter und die mannichfachste kosmische Umgestaltung. Auch des Menschen Augen wurden dunkel, Christum zu schauen. Zweifel und Wahn bauten sich in die Herzen ein. Und nur die Wiedergeburt der Welt durch Christi Geist vermag jene ursprüngliche Schönheit herzustellen, ja sie stattet die Dinge noch reicher mit Gottheitsfülle und Himmelsklarheit aus, als sie vor Adam's Falle besaßen. Und weil nun Christus in alle Dinge wieder die ideale göttliche Bestimmung hineingelegt hat, ist es Pflicht des frommen Gemüths, diese heilige Natursymbolik auch aufzusuchen und zu pflegen. Für den Gläubigen ist die Natur wieder durchsichtig geworden und durch ihres Schleiers Falten erkennt er seines Heilands Angesicht. Servet nennt das „seine göttliche Philosophie“.

Doch nicht bloss das Geschaffene, sondern auch das Ungeschaffene ist Object der göttlichen Philosophie: d. h. neben den beiden geschaffenen Himmeln, dem Sternen- und dem Wolken-Himmel auch der dritte ungeschaffene, der Himmel der Geister, der vierte Himmel, die Welt des Urlichts, in der Gott wohnt, und der fünfte, der ethische Himmel, jenes durch den Glauben an Christum in unsere Herzen eingebaute Himmelsreich, das uns selber himmlisch oder zu Himmeln macht.

Im niedersten, dem Wolkenhimmel, geht aller Lebenshauch und alle Sturmbeherrschung von Christo aus. Im zweiten Himmel haben alle Gestirne von Christo Glanz, Gestalt und Lauf¹⁾. Im Gotteshimmel ist Christus das schönste Kleinod aus der Schatzkammer des göttlichen Herzens. Im ethischen Himmel ist Christus der Erbauer, Erhalter und Ordner. Aber auch der Geisterhimmel ist immer christocentrisch gedacht. Aus der Ueberfülle der Seele Christi entströmen göttliche Strahlenbüschel, die sich auf Gottes Geheiss zu Engeln und Menschenseelen verkörpern. Denn wie Christus auch in der göttlichen Gestalt des Wortes wirklich Realgestalt war vor Gottes Angesicht, die wir Menschen nur darum nicht sehen, hören, betasten können, weil unsere Sinne zu plump sind: so haben auch die Engel und die Menschenseelen eine bestimmte Stofflichkeit oder Körperlichkeit, die, luftartig, fähig ist, die verschiedensten Gestalten anzunehmen, aber darum immer nach der Menschengestalt tendirt, weil ihr Schöpfer, Quell und Muster wieder Christus ist. Die Geister, Engel und Seelen sind insofern geschaffen, als sie ihren Ursprung nicht sich selbst verdanken; aber insofern sind sie ungeschaffen, weil sie nicht, wie die Erde und die beiden Unterhimmel, aus Nichts gemacht, sondern vielmehr göttliche Emanationen aus Christo sind. Der Zeit nach geht der Ursprung der Engel dem der Menschen voran. Der Würde nach aber gehen die Menschen vor, weil die Engel ihre Tugenden haben von eines Menschen Geist, von der Schöpfung her be-

¹⁾ Wer dergleichen mit Pünjer für „Phrasen“ hält, der hat von Servet's Philosophie eben keine Ahnung, selbst wenn er durch seine Zauberruthe die Geheimnisse der 1553 erschienenen Restitutio Servet's erklären zu können vermeinte aus des (dem Servet völlig unbekannten) Bernardin Telesius erst zwölf Jahre nach Servet's Tode (1565) erschienenem Werke, und wenn er alle 16 von mir selbst (Bd. III, S. IX des Lehrsystems) als Führer und Lehrer Servet's genannte Männer und Parteien übersieht, um auf derselben Seite (Schürer's Theol. Liter.-Ztg. 451), wo er eben Bd. III, S. VIII des „Lehrsystems“ citirt hat, sagen zu können, Einwirkungen Anderer auf Servet gäbe ich nicht zu, eifersüchtig meines Helden Originalität behütend! Ein derartiges Verfahren erschwert die Verständigung.

rufen sind, dem Menschen zu dienen und seit der Fülle der Zeiten in Christo den Menschen anzubeten. Diese höhere Würde des Menschen verursachte in den guten Engeln von Anfang Opferfreudigkeit und dankbare Demuth, in den andern aber Neid, Hochmuth und Ungeduld. So fiel der eine Theil der Engel an dem Tage, wo Gott den Menschen schuf nach Gottes Bilde¹⁾. Und damit nun der Mensch nicht würde gleich wie Gott, suchten die neidischen Engel, Satan an der Spitze, ihn in Zweifel, böse Lüste und Verblendung zu stürzen und ihm jenen Garten im Mittelpunkt der Erde, in dem später Christus geboren wurde, zu entziehen. Der satanische Anschlag gelang und hatte furchtbare Folgen. Die Engel, zu Teufeln geworden, wurden einer ganzen Reihe von Qualen unterworfen, die mit der Sündfluth, mit der Ankunft Christi, ja mit jeder neuen Weltepoche sich steigern und nach einander alle vier Elemente zu ihren Peinigern machen, ohne irgend eine Hoffnung auf Wiederbringung, wegen der frei-bewussten Verschmähung der schon erhaltenen Gnadenfülle. Durch den Sturz der Engel wurde Himmel und Erde besudelt und alle Elemente verwirrt und rebellirt. Die gesammte Natur verlor ihre ursprüngliche harmonische Schönheit. Und nachdem Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben waren, wurde der Wundergarten Gottes ebenfalls zerstört, wenn auch ein gelobtes Land übrig blieb, in dem Milch und Honig floss, bis, um der Verwerfung Christi willen, der Greuel der Verwüstung auch im heiligen Lande das Haupt erhob. Die eigene Brut des Menschen empörte sich gegen die Mutter, brachte ihr Wehe und Tod, darum dass sie ihre Kinder in eine Welt von Tod und Wehe führte. Nur in schwerer Arbeit fand der Mann Frieden und Genuss. Ein Heer von Krankheiten, Satans Aussaat, stürmte gegen ihn an. Und was das Schlimmste, seine Seele war von satanischen Einflüsterungen so besessen, dass er fortan zu allem Bösen geneigt ist und unfähig, aus eigener

¹⁾ Eine alt-patristische Ansicht. Die Bibel nennt ja den Tag nicht.

Kraft das geringste Gute zu thun. Um des ethischen Todes willen fing nun auch physisch der Tod an über die Menschen zu herrschen, weil sich der Hang zum Bösen, das Misstrauen gegen Gott, die Freude am Verbotenen, der Reiz zur Lüge und jene ganze Welt arger Gelüste von Kind auf Kind vererbt, und neben den unbewusst und aus Irrthum vollbrachten Sünden bei den Reifgewordenen ganze Reihen von Vergehen und Uebertretungen sich einfinden, welche aus dem vergifteten Herzen, mit bewusster Bosheit, Gift um sich spritzen gegen Gott und die Brüder. Diese entsetzliche, weltvergiftende Erbsünde wird von denen, die das Gute vom Bösen noch nicht unterscheiden können, oft durch Schmerzen und Krankheit, immer aber durch leiblichen Tod und Scheol gebüsst. Die Erwachsenen aber, bewusst und boshaft Sündigenden haben um ihrer wirklichen, persönlichen Schuld willen sich den ewigen Tod in der Gehenna verdient, wenn sie nicht im Glauben Christum ergreifen und durch das Bad der Wiedergeburt aus Gnaden in das Himmelreich aufgenommen werden. Auch diesen freilich gönnen die Dämonen ebensowenig das Himmelreich, als sie den Protoplasten das Paradies gegönnt haben. Und darum entspinnt sich seit Christi Ankunft ein an Heftigkeit immer zunehmender Kampf zwischen den Erlösten Jesu, für welche die guten Engel eintreten, und den finstern Mächten der Hölle, die ihr Heer auf Erden sammelt unter der Fahne des Antichrist¹⁾. Aber in diesem Michael's-Kampf liegt die Entscheidung nicht bei den Engeln oder bei den Teufeln, sondern bei den Menschen, und hängt davon ab, ob sie im Heergefolge Jesu mit der äussersten Anstrengung ihre religiös-sittliche Pflicht thun. Erst wenn der Satan völlig besiegt ist, wird er im Abgrund der Gehenna gebunden und für immer unschädlich gemacht werden durch Christum. So bricht überall im Universum die Superiorität des Menschen durch, doch nie anders, als vermöge der ethisch-dynamischen Christocentrik.

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Der Antichrist Michael Servet's“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theologie, 1879, S. 351—374.

Am deutlichsten zeigt sich diese Christocentrik durch das soteriologische Gepräge, welches der gesamten Anthropologie aufgedrückt ist¹⁾. Kinder, Jünglinge, Männer und Greise; Heiden, Juden, Muhamedaner und Christen, Individuen und Völker, in concentrischen Kreisen schaaren sie sich um Christum als den Heiland des Universums, und bekennen, dass sie das Beste, was sie hätten, ihm verdankten. Die Kinder danken Ihm ihre Unschuld und die Befreiung aus den Schatten der Unterwelt, die Jünglinge Ihm ihre Schamhaftigkeit und ihre Siege gegen das Anstürmen des Fleisches, die Männer Ihm die scharfe Unterscheidung von Gut und Böse und bei allen Unternehmungen die Ausführungskraft; die Greise Ihm ihre verschiedenartige Erfahrung und das Abnehmen der Kraft des Fleisches unter des Geistes Regiment; die Heiden Ihm ihren reichem Schatz von Lebensweisheit in internationalen Sprüchwörtern, die uns Christus noch heute empfiehlt; die Juden Ihm jenes ganze System von Opfern, Waschungen und Rechtfertigungen, die ihnen Gott gab, um sie durch diese äusseren Werke unter den Umständen jener Zeit gerecht zu machen; die Muhamedaner Ihm den Hinweis auf Christum, Gottes Sohn, und auf den Vater, den einzigen, allein barmherzigen Gott; die Christen Ihm jenen Glauben, der alle Gebote ersetzt und mehr erlangt, als sie alle, indem er die höchste Gerechtigkeit, Jesum, annimmt und sich zu eigen macht. Aber wie Gott das ganze Menschengeschlecht christocentrisch erzieht, so auch jeden Einzelnen. Drei Mächte sind es, welche des Menschen Würde ausmachen, Willensfreiheit, gutes Gewissen und spontanes Handeln. Willensfreiheit des Menschen steht nicht im Widerspruch mit Gottes vorherbestimmender Gnade. Denn abgesehen davon, dass es im strengen Sinne vor Gott kein Vorher und kein Nachher, also auch kein Vorherwissen und keine Vorherbestimmung giebt, so ist das, was wir Menschen, weil es vor Schöpfung der Welt datirt, Vorherbestimmung nennen, nur die

¹⁾ S. darüber den Aufsatz in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1880, S. 323—343 „Servet's Anthropologie und Soteriologie“.

Gnadenwahl aller Menschen zur Seligkeit in dem Tode Christi, zum vollen Heile freilich nur, sofern sie an Christum glauben. Um aber die Erhabenheit dieser Gnade einigermaßen einzusehen und Christo Glauben zu schenken, bedarf man der Freiheit des Willens und gesunder Vernunft. Denn ein mechanisch-magisches Vorgehen brächte der Gnade keine Ehre. Ein Kunstwerk ist sie nur, wenn sie den freien Menschen bestimmt. Und in der That ist es Gott der Herr selber, der die Freiheit giebt, wie aus Adam's Beispiel vor dem Fall, nach dem Fall aber weit deutlicher an Christo zu sehen ist. Brauchte doch Christus nichts von alle dem zu denken, zu fühlen, zu reden, zu leiden oder zu thun, was er gethan hat. Er war durchaus frei, und dennoch war jede seiner Thaten von Ewigkeit vorherbestimmt. Jeder Mensch fühlt, dass die Beraubung der Freiheit ihm Schaden und Schande bringt, und in der Freiheit liegt die höchste Vollkommenheit. Zur freien Selbstbestimmung ist der Mensch geschaffen. Und doch bewirkt der Sündenfall eine satanische Knechtung des Menschen an Leib, Seele und Geist, so dass unser Herz misstraut, das Gute vernachlässigt, das Böse will und gegen das Verbotene anstrebt. Nimmer würde der Mensch einsehen, was zum Vollmenschen gehört, wenn nicht Christus gekommen wäre und die Freiheit wiedergegeben hätte durch seinen Geist und uns im Kampf gegen das Böse geworben und ausgerüstet hätte als seine Mitarbeiter. Im selben Masse, als wir Sinn gewinnen für das Leben Jesu, lernen und erfahren wir selber, was es um die himmlische Freiheit des Vollmenschen auf sich hat.

Hängt nun aber auf dem Gebiet des Wollens die Möglichkeit der Sünde wie der Heiligung von dem Vorhandensein und der Stärke des freien Willens ab, so entscheidet sich auf dem Gebiet des sittlichen Wissens die Schwere der Schuld und der Werth der Tugend je nach der Unterscheidungskraft des Menschen, was in jedem einzelnen Falle gut, was böse sei? Wie nun die Wahlfreiheit eine andere ist bei dem natürlichen Sohne Adam's, eine andere bei dem Christen, eine andere bei dem himmlischen Vollmenschen: so ist auch das Gewissen bei

dem natürlichen Menschen weder so ruhig, noch so erleuchtet, noch so fest, wie es in dem Christen wird, während in dem Gewissen Christi sich Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein in wachsendem Masse deckt. Des Gewissens Frieden, Klarheit und Treue ist uns erst eine Errungenschaft Jesu. Das Kind hat so gut wie kein Gewissen. Auch den Jüngling hindert das übermächtige Fleisch, in jedem Augenblick zu unterscheiden, was gut und böse ist. Die volle Verantwortung legt deshalb Moses erst den Zwanzigjährigen bei. Aber auch die erwachsenen Heiden, wie oft lassen sie sich täuschen durch den unrichtigen Eindruck ihrer Sinne oder durch die Lügenweisheit ihrer leider nicht immer gesunden Vernunft. In wie viel Aeusserlichkeiten verstrickt die Juden ihres Gewissens Zwang. Und zu welcher widrigen Geheimthuerei und fanatischen Intoleranz werden die Muhamedaner vermocht durch ihr Gewissen. Das rechte Gewissen bringt uns erst die Wiedergeburt. Das ist das Wissen, was Christus in jedem Augenblick thun würde an unserer Stelle, das Wissen mit Christo, das Wissen um die thatkräftig eingreifende Gegenwart Christi und um das jedesmalige Mass der von ihm angebotenen Hilfe. Ein gutes Gewissen ist ein gläubiges Gewissen. Da unser Glaube aber immer Stückwerk bleibt, so bedarf das Gewissen, um zur rechten Ruhe zu kommen, noch einer Stütze der Gnade. Das geschieht uns durch die Sündenvergebung in der Taufe und durch die Einverleibung in Christum beim Abendmahl.

Damit nun aber der gläubige Christ auch im Stande guter Werke erfunden werde, muss zur Willensfreiheit und zum guten Gewissen noch eins hinzukommen, der spontane Trieb zum Handeln. Diesen Trieb hat Gott dem menschlichen Herzen eingepflanzt, indem er dem Herzen die physiologisch-ethische Directive gab für den gesammten menschlichen Organismus. Der blosser Wille, der Entschluss und der Vorsatz allein sind ausser Stande, irgend eine Handlung hervorzubringen; ja mitten in der Handlung würden sie wieder stehen bleiben, wenn nicht immer wieder der spontane Trieb eingriffe, der sich zum Endzweck die vollendete Handlung setzt. Darum

schenkt auch Gott der Handlung einen höheren Lohn als dem blossen guten Willen. Auch hat die Handlung eine neue Kraft und einen neuen Geist von Gott. Darum besitzen die Werke eine rückwirkende Kraft auf ihren Urheber und lobenswerthe Werke (nicht nur Fremder, sondern auch die eigenen) erleichtern die Bildung eines lobenswerthen Zustandes. Freilich sind gute Werke nicht durchzuführen ohne Kampf. Aber in diesem Kampfe steht uns treulich der zur Seite, der, von der ganzen Welt der Lüge und der Finsterniss belagert, am meisten sittlich spontane Kraft zum täglichen Handeln, Heilen und Helfen bewiesen hat. Sein Geist und Sinn verschafft uns überall den Sieg gegen das Arge, so wir nur Glauben halten. Aber als gute Förderungsmittel in dem Kampf zur Ertödtung des Fleisches bietet Er uns die Askese dar, will sagen Fasten und Beten, freiwillige Armuth und selbstgewähltes Cölibat, den Weibern das Kindergebären, den Männern die Arbeit im Schweisse ihres Angesichts. Doch darf man dabei nicht vergessen, einmal, dass wir auch mit der vollkommensten Askese niemals den Dank abtragen können, den wir Gott in Christo schuldig sind; sodann dass diese Werke durchaus frei sein müssen in Anfang, Mitte und Ende; vornämlich aber, dass, abgegrenzt im Masse ihrer Kraft und Tragweite durch den himmlischen Geber, alle guten Werke nur Werth haben, sofern sie in dynamisch-ethischer Abhängigkeit stehen von Christo. Dann trägt auch der spontane Trieb seine schöne Frucht, die Freudigkeit, dass der ganze Geist mit Seele und Leib eingetreten ist in Gottes Dienst, eine Freudigkeit, welche durch Christum täglich mehr hineinwächst in die von Ihm erbetete Einheit mit Gott. Indess je mehr wir diese Seligkeit des betenden Gottgeniessens schmecken und dadurch des Menschen höchster Bestimmung näher kommen, um so mehr sehen wir ein, dass das allein gute Werk, die Quelle aller andern guten Werke, erst der allerköstlichste blutige Tod Jesu ist. Das Blut ist das Leben, das zeigt sich auch in Jesu Tod. Jesus hätte nicht zu sterben brauchen. Keine Macht der Welt konnte den Unschuldigen-Gerechten dazu zwingen. Denn Er war frei. Gott

selbst hatte ihm die Freiheit verbürgt. Allein Er wollte sterben, sterben, weil er so am besten seine Liebe zu den Menschenbrüdern, seinen Gehorsam gegen Gottes Willen, seine Erkenntniss des göttlichen Reichsplanes, seinen Sieg über das Fleisch, seine sich selbst erniedrigende Demuth, seine Thatkraft zum Guten und die ethische Herrlichkeit der Menschennatur kundgeben konnte. Darum hat er selber seinen Tod vorhergesagt und sich an Stelle des ganzen, in Sünden verschuldeten Menschengeschlechts den Verbrechertod auf sich genommen. Christo Tod ist das Universalheilmittel für die Universal-schuld der Menschheit; ein Mittel, wodurch Gottes Zorn gestillt, unsere Schuld bezahlt, unsere Sünde vergeben, der Zugang zum Himmelreich eröffnet, Kraft zum Kampf wider die Sünde und zu allen guten Werken der Heiligung, Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, und Herrschaft über die Dämonen gewonnen wird. Um diese Herrschaft dauernd zu besiegeln, schliesst Christus an seinen Tod seine Höllenfahrt an. Er verkündet in dem Scheol seinen Sieg, lindert die Strafe der Irrenden, führt, die da glauben wollen, mit sich herauf und verschärft die Strafe der Dämonen. Während sie nämlich früher in den Leibern der Gottlosen ihr Gefängniss hatten, wirft Er sie nun in den Abgrund und sagt ihnen voraus das Feuer, das da bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. So sind die Dämonen noch nicht machtlos, sondern suchen das Himmelreich wieder auszurotten aus den Herzen: aber so lange die Gläubigen sich ihrer Einheit mit Christo versichern, gehört ihnen immer der Sieg.

Aber nur die siegen, die wahrhaft glauben. Darum müssen sie zuvor gewiss sein, ob ihr Glaube nicht ein bloss todes Ding ist, und ob nicht ihre Beruhigung bei der Verzeihbarkeit ihrer Sünden nur den Kampf täglich schwächer werden lässt, bis die an sich verzeihlichen Sünden herangewachsen sind zur unverzeihlichen Todsünde wider den heiligen Geist. Kann doch jede einzelne Sünde zu dieser schlimmsten aller Sünden werden, nach deren Vollbringung der Geist der Gnaden in uns keine Macht mehr hat zur Heiligung. Der Ernst des Kampfes

wider die Sünde und des Anhangens an Christo zeigt sich in der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist das Werk des heiligen Geistes, durch welches aus Christi Geist, Fleisch und Blut ein neuer Mensch in uns geboren wird. Dieser neue Mensch besteht aus der Substanz und den himmlischen Elementen Jesu. Er ist Mensch, sofern er bestimmt und beeinflusst wird durch die Sonder-Individualität dessen, in dem er wirkt; er ist Gott, sofern er ist eine Hypostase des heiligen Geistes. Die vollkommenste Person oder Hypostase des heiligen Geistes ist der Geist Christi. In dem Geiste Christi concentrirt sich der Gottesgeist in so unermesslicher Fülle, dass von ihm entquillen aller Engel und Menschen Geister. Insbesondere ist in der Wiedergeburt der heilige Geist der Geist des Lebens und der Gesinnung Jesu. Wie in der Fülle der Zeiten der Geist Gottes erst Person geworden ist in dem Geiste Jesu, so hängt auch vor Grundlegung der Welt der Geist von dem Worte ab und lebt in dem Worte. Allerdings nennt Christus, ehe er auferstanden war, den Geist einen andern Tröster. Das thut er aber nicht etwa desshalb, weil Er Mensch und der Geist Engel sei. Der Geist erscheint nur beim ersten Pfingsten durch der Engel Geschäfte. Aber der Pfingstengel ist nicht der heilige Geist selbst, sondern sein Diener, wie überhaupt die Engel der Menschen Diener sind ¹⁾. Ein anderer Tröster aber heisst er, weil Christus einen andern Geist empfing mit seiner Auferstehung, der nichts Animalisches oder Psychisches mehr an sich hatte. Doch auch jetzt noch ist der heilige Geist ein anderer als Christi Geist, insofern er in jedem zweiten, dritten Gläubigen mit dessen Seele zusammen eine neue, andere organische Einheit bildet, als die Einheit des Gottesgeistes mit der Seele des Menschen Jesus von Nazareth war. Auch ist der heilige Geist ein anderer als Gott der Herr in Anbetracht

¹⁾ Des Thomas Aquin und Oecolampad Lehre vom heiligen Geist als dem Engel des Herrn nimmt Servet auf den früheren Lehrstufen als Erleichterung, um zu einer Real-Trinität zu gelangen, freudig auf. In der fünften Lehrstufe streift er sie vorsichtig wieder ab, seitdem er ihre Gefahren aus der Bibel erkannt hat.

des mit dem heiligen Geist stets verbundenen Geschöpfes. Des Geistes Basis ist immer der Hauch, der Odem Gottes, richtiger der elementare Odem Christi. Ueberall, wo der Geist der Wahrheit oder der Weisheit sich kund giebt, bei Heiden, Juden, Muhamedanern und Christen ist es das Wehen des Odems Christi. Indessen es giebt verschiedene Geistes-Stufen und heilige Geistes-Spenden. Der Heide, der Jude, der Christ, jeder hat ein anderes Gottesbewusstsein und darum ein anderes Selbstbewusstsein. Das Gesetz Mosis ist ein schwangeres Weib, das den Sohn noch nicht erlangt hat (ein alt-patristisches Bild). Die Vollkommenheit liegt in der Freiheit. Der Geist Christi setzt an die Stelle der Gesetzes-Flüche liebliche Lehrvorschriften und freie Rathschläge zu einem vollkommenen Leben. Der Geist Christi thut den Buchstaben des Dekalogs bei Seite, um das Gebot seiner innersten Absicht nach zu erfüllen. Durch die evangelische Freiheit wächst die Freude des Menschen an der Einheit mit Gott. Diese Einheit hat drei Stufen, die Einheit der Natur, die Einheit der Gnade und die Einheit der Herrlichkeit. Die Einheit der Natur ist angelegt in der Vernunft, im Gewissen, im freien Willen, im spontanen Handeln. Die Einheit der Gnade ist abgeschattet im Alten Bunde, verkörpert aber erst in Christo. Abraham, Moses, David, die Propheten erlangten das Himmelreich nicht auf Erden, sondern erst lange nach ihrem Tode durch die Gnade von Christi Höllenfahrt¹⁾. Seit Christus starb und auferstand, sind alle Gläubigen in Gnaden angenommene Gotteskinder. Die Vollkommenheit ist im Himmel der Herzen angebahnt, insofern alle im Glauben geschehenen Sünden, sobald sie bereut werden, verzeihliche sind. Allein da wir noch täglich sündigen, so hört das Stückwerk erst im Jenseits auf. Und wenn dann der verborgene Mensch des Herzens in Christo seine Consubstantialität und Coäternität offenbaren wird, so wird die Einheit der

¹⁾ Näheres über die Kraft der Höllenfahrt Christi für die Gerechten des Alten Bundes s. im „Lehrsystem Servet's“ Bd. III und in „Servet und Butzer“, Berlin 1880.

Herrlichkeit anbrechen. Bis dahin ist die Vereinigung mit Christi Fleisch, Blut und Geist das beste Nahrungsmittel des ewigen Lebens. Denn alle Wiedergeburt des Menschen wurzelt in Christi natürlicher Geburt durch das Wort aus dem heiligen Geist und in Christi Wiedergeburt durch die Auferstehung. Durch ein vergängliches Band ist unsere Seele verbunden mit unserm vergänglichen Leib; durch ein unvergängliches Band wird sie verbunden mit dem Leibe und Geiste Christi.

Diese Verbindung unseres inwendigen Menschen mit Geist und Leib Christi geschieht nach einer ganz bestimmten äusseren und inneren Ordnung. Die äussere Ordnung vollzieht sich in Predigt, Taufe und Abendmahl. Die innere Ordnung in Busse, Glauben und Liebe. Servet beginnt mit der äusseren Ordnung, weil bei der Erziehung des Menschen Gott selber damit beginnt. Die Predigt ist das Instrument Gottes zur Uebertragung seiner Gnade. Gerade wie die Taufe und das Abendmahl, so hat es die Predigt nur mit Christo zu thun. Die Christocentrik ist auch in diesem Lehrstück gewahrt, und zwar die dynamische Christocentrik. Denn Christus selber durch seinen Geist verleiht der evangelischen Predigt eine solche Kraftwirkung, dass sie von Grund aus die Herzen der Ungläubigen ändert, tiefe Zerknirschung und Abscheu über ihre Sünden herbeiführt, die ganze Macht des Todes ihnen zeigt, sie mit innerster Sehnsucht nach Christo erfüllt, das Himmelreich aufschliesst und zuschliesst und ohne Waffengeräusch den Erdkreis für Christum gefangen nimmt. Durch das Wort Gottes werden Ihm Kinder geboren wie Thau aus der Morgenröthe. Diese Kraft aber kann die Predigt nicht üben, wenn der Prediger selber nicht gläubig ist. Erst muss er den heiligen Geist haben, wenn er ihn mittheilen will. Der Prediger des Neuen Testaments verspricht nicht, droht und befiehlt nicht, wie der des Alten Testaments, sondern er giebt, ermahnt und bittet: Der Prediger des Alten Bundes handelte nur im Namen Gottes, der des Neuen Bundes im Namen Gottes und der mit Gott versöhnten Gemeinde. Ohne Prüfung vor der Gemeinde lässt

er keinen neuen Katechumenen zur Taufe zu. Ohne Zustimmung der Gemeinde schliesst er keinen verstockten Sünder von der Communion aus. Diakonen, Presbyter und Bischöfe sind nicht dazu da, über die Gemeinde zu herrschen, sondern ihr zu dienen. Das geistliche Amt ist nicht seiner selbst wegen, sondern um des inneren Menschen willen da. Im eigentlichen Sinne giebt es keinen geistlichen Stand: denn jeder Getaufte ist Priester und soll Christum predigen in seinem Hause. Es giebt keinen standesmässigen Nachfolger Christi: denn Christus ist nicht todt. Es giebt keinen Stellvertreter Christi: denn Christus ist nicht abwesend. Zu den priesterlichen Functionen, die jedem Getauften in seinem Hause zukommen, wird für die Gesamtgemeine einer berufen, sei es, dass ihn die Gemeinde dazu selbst erwählt, sei es, dass er durch ausserordentliche Geistesgaben sich hervorthut, sei es durch's Loos. Bei der Handauflegung soll gebetet werden, dass Jesus immerdar Seine Hand möge in der Kirche haben. Doch ist nicht die Handauflegung bei der Weihe das Wichtigste, sondern das Gebet. Die Handauflegung kann wegfallen: das Gebet muss den Mittelpunkt bilden beim geistlichen Dienst. Für die Kinder soll man beten, mit den Geängsteten soll man beten, um die Rückkehr und Bekehrung der Ungläubigen, Ketzer und Gefallenen soll man beten, für die Kranken und Sterbenden soll man beten. Das Oel kann unter Umständen dem Kranken schaden¹⁾: das Gebet des Gerechten aber ist eine gute Arznei. Ein sehr wichtiger Dienst der ordnungsmässig berufenen Prediger ist das Katechumenat²⁾. Nicht nach zwei, drei Unterrichtsstunden soll man den Katechumenen taufen, sondern man soll ihn gründlich vorbereiten

¹⁾ Servet war Leibarzt des Erzbischofs von Vienne und Primas von Frankreich, Pierre Palmier. Auch war er als Arzt ebenso bekannt wie als Theologe, Geograph und Astronom. Ueber letzteres s. seine *Apologetica disceptatio pro astrologia*. Berlin 1880.

²⁾ Im Dringen auf einen regelmässigen, ernsten, mit der Taufe Hand in Hand gehenden Confirmanden-Unterricht ist Servet ein Vorläufer Spener's.

durch häufigere Unterweisungen und ihm die Schrecken der Sünde, des Todes und der Hölle vorhalten, bis dass er in Zerknirschung zusammenbricht und seinen Sinn ändert. Aufrichtige Busse und einfältiges Vertrauen, dass Jesus von Nazareth der Gottessohn, sein Retter und Heiland geworden ist, führen zur Taufe. Wenn der gläubige Katechumen auf dem Wege zum Täufer stirbt, so wird sein Glaube ihn rechtfertigen und der Weltheiland ihm gnädig sein. Indessen die Gewissheit des Eintritts in das Himmelreich hat er dann nicht. Er muss in den Tod, in das Grab, in den Scheol, wenn er auch dort mit den Ervätern und Propheten in dem Paradiese weilen kann. Dennoch wird er erst erlöst, wenn Christus kommt in Kraft seiner Höllenfahrt. Gewissheit zum Eintritt in das Himmelreich bringt uns nur die Taufe. Doch nicht die Taufe als magisch-mechanische Operation, sondern die Taufe als Complement des Glaubens, als äusseres Complement des inneren Glaubens. Der Glaube ist die Hand, wodurch wir die Himmelsthür ergreifen; die Himmelsthür selber aber ist die Taufe. Der Glaube ist das Gnadenorgan des Menschen, die Taufe ist das Gnadeninstrument Gottes. Taufe ohne Glauben kann nichts nützen, Glaube ohne Taufe nicht des Heils versichern. Die Taufe ist des Christen höchste Würde, sein Bürgerbrief für's Himmelreich, seine Rettung in die Arche, sein einziges und höchstes Gelübde, seine Priesterweihe, seine Erfüllung mit dem heiligen Geist. Vor Allem aber ist die Taufe das Bad der Wiedergeburt, welches alle Sünden wegwäscht und in dem der neue Mensch geboren wird aus dem Wasser und Geist. Der neue in der Taufe geborene Mensch ist von derselben geistigen Substanz, von derselben göttlichen Natur und von derselben himmlischen Gattung wie der auferstandene Jesus. Nur der getaufte Mensch ist eigentlich ein rechter voller Mensch, durch den heiligen Geist nach Gottes Bild geschaffen und durch Christi Auferstehung tüchtig gemacht zu unvergänglichem Leben. Aber der in der Taufe geborene Mensch darf nun nicht verhungern. Der Unsterbliche muss unsterbliche Speise haben und unsterblichen Trank, und

muss sich beides so assimiliren, dass er damit zusammenwächst und dadurch wächst. Die Organe des inwendigen Menschen, solche unsterbliche Nahrung zu geniessen und in sich zu verarbeiten, sind Glaube und Liebe. Die substantielle Speise aber des inwendigen Menschen ist Christi Fleisch und Blut im heiligen Abendmahl ¹⁾. Das heilige Abendmahl ist kein blosses sophistisches Symbol, noch ein blosses Gedächtnissmahl, sondern es bringt uns den ganzen Jesus wirklich und wahrhaftig in unsere Seele, dass wir sie so damit speisen können, wie wir den Leib speisen mit dem täglichen Brod. Das Abendmahlsbrod ist der mystische Leib Christi, gerade wie der Leib Christi ein mystisches Brod ist. Der Abendmahlswein ist das mystische Blut Christi, gerade wie das Blut Christi ein mystischer Wein ist. Es giebt zwischen dem Heiland und den heiligen Elementen eine innere Verwandtschaft, wodurch gerade diese Elemente sich vorzüglich eignen, Träger der wirklichen und wahrhaftigen Gegenwart Jesu zu sein. Ja, wenn Jesu Geist nicht gegenwärtig wäre in der Taufe und Jesu Leib nicht gegenwärtig wäre im Abendmahl, wozu nützte uns dann Christi Gegenwart? Und wenn Jesus auf das Brod hinweisend sagte: „Diess da ist mein Leib“, so ist wirklich eine Verbindung vorhanden zwischen beiden, ja eine so einzigartige Verbindung, wie sie sich sonst nirgend findet. Wird doch in dem Abendmahl unser innerer Mensch mit der Substanz Christi enger verbunden, als mit ihr verbunden war seine eigene Mutter, die ihn unter dem Herzen getragen hat, nach dem Fleisch. Wenn nun das heilige Abendmahl seine belebende und heilige Energie ausüben, und kein mechanisch-magisches Werk, oder gar eine Satansspeise werden soll für den Ungläubigen, so muss es würdig genossen werden. Dazu gehört die rechte Vorbereitung. Die Vorbereitung ist das vor

¹⁾ Wie Servet's Abendmahlslehre geschichtlich zusammenhängt mit Servet's „Trinitätslehre“ und mit ihr zusammen sich immer weiter biblisch vertieft, darüber s. „Servet und Butzer“, Berlin 1880.

dem Abendmahl, was die Busse ist vor der Taufe. Um sich recht zu bereiten, muss man seine Sünden Gott vortragen, fasten, beten; sollte man in Zweifel sein, sich mit seinem Beichtiger berathen; sich versöhnen mit seinem Widersacher, ganz besonders auch für die ärmeren Communicanten beitragen zu Brod und Wein. Denn geben ist seliger als nehmen. Ohne diese freiwilligen Spenden und Opfer, ohne diese selbstgewählte, wenn auch noch so beschränkte Gütergemeinschaft zwischen Vornehm und Gering ist das heilige Abendmahl kein apostolisches Liebesmahl. Denn wie viele Körner zusammen ein Brod bilden, so sollen wir alle Ein Leib sein. Der Leib Christi soll nicht zerrissen sein, hier ein Häuflein, da ein Häuflein; hier die Vornehmen und Reichen, da die Armen und Geringen, sondern an derselben Tafel sollen sie communiciren alle insgesamt. Ist der Christus, welcher die innerste Substanz bildet für meinen inwendigen Menschen, zugleich auch die innerste Substanz meines communicirenden Bruders: wie wäre es da möglich, dass ich jenen nicht lieb haben sollte, mein eigen Fleisch und Blut. Ohne das Abendmahl freilich kann ich weder wissen, was das innerste Wesen meines Bruders ausmacht, noch mein eigenes Wesen und meine Bestimmung. Ohne Liebe und Abendmahl erkaltet der innere Mensch, und stirbt. Das ist aber das wunderbarste beim Abendmahl, dass, wo es als apostolisches Liebesmahl gefeiert wird, es alle Opfer in sich beschliesst und erfüllt, die Sühnopfer gerade wie die Dankopfer. Darum soll man im Abendmahl bei der mystisch-dynamischen, real-idealen Christocentrik der Bibel und der alten Kirche stehen bleiben, treu im Geist, und nicht ängstlich im Buchstaben, und darum fern von der crassen Einbrodung, der kalt-sophistischen Figuristerei und der magischen Wesensveränderung.

Wie in der äusseren Heilsordnung Predigt, Taufe, Abendmahl, so sind auch die inneren Geheimnisse des Heils Busse, Glaube und Liebe¹⁾ nach Servet nur wirksam,

¹⁾ Die Christocentrik in Busse, Glaube und Liebe, welche Ser-

sofern Christus in ihnen der Anfänger, Beweger und Vollender ist. Die gesammte Kirche in ihren Gliedern, Aemtern, Tempeln, Festen, Einrichtungen und Sitten ist ihm nur getragen von Christi Sinn und Geist: wenn Christus nicht in Seines Geistes Kraft unsere arme Kirche reformirt, vermag alle Weisheit, List und Macht der Menschen nichts. Vor allem aber ist dem Spanier Christus gegenwärtig mit seiner die einen beseligenden, die andern züchtigenden Nähe in den letzten Dingen, in Tod und Grab, im Scheol und in Abraham's paradiesischem Schooss, in der Auferstehung und im Endgericht. Fliesst schon das Minimum des Lichts in der Sternennacht der Heiden und in der jüdischen Dämmerung von Christo her: wie vielmehr der volle Glanz der Herrlichkeit an jenem Tage, wo die Verweltung Gottes in einer durch Christum vergotteten Welt abgeschlossen und vollendet ist. Christus der Anfang, Christus die Mitte, Christus das Ende, in allem, in jedem, im Kleinen wie im Grossen: das ist Servet's System, und darum reden wir von seiner dynamischen Christocentrik oder von seinem realen Positivismus. Und in diesem Positiven liegt sein Recht.

vet's Denken zu einem so eminent positiven machen und die gesammte so wichtige ethische Seite des Lehrsystems Michael Servet's behandelt Band III, 1878. Dieser Band, der praktische Abschluss des Ganzen, ist von der Oeffentlichkeit noch wenig beachtet worden.

HENRI TOLLIN. Die Zeugung Jesu in Servet's
Restitutio Christianismi.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXIV. (1881), 68-88



~~Duxerunt⁶³⁾ originem ex hominibus, eos continuo rationali pollere mente crediderim, si non uel ea quae scripsistis, uel quae leguntur et feruntur de eis, talia quoque sentire⁶⁴⁾ mouerent⁶⁵⁾. Nunc autem tanta tamque fortia uidentur esse quae super his dicuntur, ut his uel fidem non adhibere, uel contradicere uelle, peruicacia potius uideatur⁶⁶⁾ esse quam prudentia. Accedit ad haec quod⁶⁷⁾ scripta uestra testantur, domesticorum omne genus animalium quae nostris in regionibus habentur, apud illos haberi: hoc uero fieri posse, si bestialem et non rationalem animam haberent, nequaquam uideo, siquidem homini animantia⁶⁸⁾ terrae fuisse diuinitus subiecta geneseos lectione cognouimus⁶⁹⁾. Ut uero bestiae alterius a se generis animantia et maxime⁷⁰⁾ domestici generis curent, et eis diligentiam adhibeant, sursum cogant imperiis subiacere et usibus parere, sicut nec auditum, ita nec creditum cognoscitur. At uero cynocephali cum domesticorum animalium dicuntur habere multitudinem, eis minime conuenit bestialis feritas, quorum animalia domestica⁷¹⁾ lenitate mansuefiunt. Haec sunt quae de cynocephalis arbitror sentienda. Caeterum an et aliis sic sentire placuerit, an e diuerso, non erit nostri iudicii. De libro uero beati Clementis quod interrogastis, non inter sanctos libros⁷²⁾ auctoritatis habetur, quamuis non usquequaque⁷³⁾ repudietur. Leguntur enim quaedam in illo nostro, id est⁷⁴⁾ ecclesiastico, dogmati non usquequaque respondentia. Verum quae de gestis Petri⁷⁵⁾ apostoli scribuntur in illo recipiuntur, utpote nichil quod doctrinae christianae uel contradicat uel repugnet continentia⁷⁶⁾. Ualere beatitudinem tuam⁷⁷⁾ semper in Christo gaudemus, et ut memor sis nostri deprecamur.~~

⁶³⁾ duxerunt, OM duxerant. — ⁶⁴⁾ cod. talia q̄ sentire; DOM talia, quomodo sentirem. — ⁶⁵⁾ mouerent OM; cod. mouerer. — ⁶⁶⁾ uideatur OM; cod. uidetur. — ⁶⁷⁾ quod DOM; cod. quid. — ⁶⁸⁾ animantia, OM animalia. — ⁶⁹⁾ cognouimus, OM cognoscimus. Gen. 1, 28. — ⁷⁰⁾ cod. maximae. — ⁷¹⁾ domestica OM; cod. domestici. — ⁷²⁾ inter sanctos libros; cod. inter sū uiros; D intersum viros! OM inter doctos viros plenae. — ⁷³⁾ usquequaque OM; cod. un'quequaque; D unusque quaeque! — ⁷⁴⁾ id est; D itidem. — ⁷⁵⁾ Petri; DOM Pauli. — ⁷⁶⁾ cod. continenda; D continente! OM continente. — ⁷⁷⁾ tuam; OM vestram.

IV.

Die Zeugung Jesu in Servet's Restitutio Christianismi.¹⁾

Von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Die Gottessohnschaft des Menschen Jesus ist die Centrallehre des N. T., seine Gottheit theils Folgerung, theils Prämisse. Das erkannte Michael Servet sehr bald. Dieser Gottessohnschaft des Menschen Christus widmet er daher die ganze Aufmerksamkeit seines Lebens. Auch in seiner Restitutio ist die Gottessohnschaft Jesu Christi für Servet erst eine heilsgeschichtliche Thatsache, danach ein Artikel des Glaubens. Die Thatsache der Gottessohnschaft hat ihren Grund zunächst in der Thatsache der Zeugung. Die Thatsache der Zeugung ist für Servet eine dreifache: 1) die Erzeugung des Menschen Jesus aus der Maria in der Fülle der Zeit; 2) der Ausspruch des Wortes bei der Schöpfung; 3) die Präformation des Menschen Jesus als Ur-Ideal der Welt im Geist des Ewigen.

1) Was zunächst die an Einer Stelle der Bibel (Matth. 1, 18. 19. — cf. Luc. 1, 27. 34.) berichtete Empfängniss Jesu ohne Mannes Zuthun betrifft, so nimmt Servet nicht bloss das Allgemeine, sondern auch alle Einzelheiten des evangelischen Berichts als zweifellose Thatsache an. Und er schliesst ausdrücklich alle Sophismen aus (sine sophismate), indem er den biblischen Satz hinstellt, „dieser Jesus ist wirklich und natürlich (vere et naturaliter) erzeugt worden aus Gott (ex Deo, p. 9). Ohne Tropus und ohne Idiomen-Speculation ist Maria wirklich (realiter) die Gottesgebärerin, θεοτόκος (Deum generans

¹⁾ In den bekannten Werken von Mosheim, Trechsel, Henry, Saisset, Baur, Dorner u. v. a. kommt Servet's Anschauung von der Zeugung Jesu nicht zu ihrem Recht.

seu Dei genitrix, p. 696), da ihr Sohn wahrhafter Gott ist (vere Deus).“ Diese naturwüchsige Gottheit unterscheidet Christum von allen andern Menschen. Moses, Salomo u. a. waren auch Götter, aber nicht von Natur, sondern durch zeitliche Gabe (non natura, sed temporalis dono). Christus hingegen ist durch natürliche Geburt Gott (naturali nativitate Deus), natürlich erzeugt aus der Substanz Gottes. „Wie der Vater wahrhafter Gott ist, so hat er Seine wahrhaftige Gottheit seinem einigen Sohne auf einige Weise dargereicht (unico unice tribuens) und dadurch bewirkt, dass er wahrhafter Gott sei (efficit, ut ille sit verus Deus). Diese naturwüchsige Gottheit Christi ist die andere Seite der biblischen Wahrheit, die Servet in seiner ersten Lehrphase betonte, dass Jesus Gottes Sohn und Gott sei von Gottes Gnaden, non natura, sed specie Deus, non per naturam, sed per gratiam (fol. 12^b De Trinit. errorib.).

In seinem Bewusstsein von Christo schliesst sich jetzt beides nicht mehr aus. Die Gottessohnschaft aus Gnaden sieht er als Vorstufe an zu der natürlichen Gottessohnschaft, kraft deren der geheiligte Mensch, bei aller seiner persönlichen Freiheit, nicht mehr im Stande ist, zu sündigen. „Darum lehrt Christus von sich selber, er sei Gott, sofern ihn Gott der Vater geheiligt habe (se Deum a Deo patre sanctificatum). Die Juden führt er darauf hin, dass nach der Sitte¹⁾ Anderer, die Götter heissen, auch Er Gott genannt werden dürfe. So mussten die schwachsinnigen Menschen für das Anerkenntniss der natürlichen Gottheit nach und nach gewonnen werden²⁾. Denn was bei den andern Erzeugungen die Söhne von ihren Vätern empfangen, das empfängt Christus von Gott: Dieser (unmittelbar) vom Schöpfer, jene (mittelbar) von den Geschöpfen (hic a creatore, illi a creaturis). Sonst wäre es keine

¹⁾ ut saltem mortem — soll heissen secundum morem — aliorum qui dii dicuntur, ipse Deus dici posset.

²⁾ Ita erant imbecilli homines ad Christi naturalem Deitatem agnoscendam sensim ducendi (p. 17).

Zeugung aus Gottes Substanz (de substantia Dei generatio. Dialog. I. p. 200).

Damit soll aber nicht etwa Vorschub geleistet werden der Theorie von dem unsichtbaren metaphysischen Sohn: als wäre das jene Kraft von oben und Stärke des Allerhöchsten gewesen, welche beim Herabkommen des Geistes die Maria beschattete.¹⁾ Sondern alles das, was sonst wesentlich ist für die Zeugung der Menschen (ea quae sunt generationis substantialia), das ist auch bei der Zeugung Jesu beobachtet worden. Und das um so mehr, weil Christi Erzeugung die ausgezeichnetste aller Erzeugungen ist, das vorzügliche Beispiel und der wahrhaftige Prototyp (specimen eximium et prototypus verus, p. 200).

„Vom Mutterleibe der Maria selbst wurde entnommen die Materie des Fleisches, entnommen das reinste Blut, das reine Geschöpf. Aus dem Mutterblut, wie es durch die Formkraft des Samens sich umbildet, wird gebildet des Embryo Fleisch in uns. Und ähnlich war bei Christo das Embryo, ähnlich des Mutterblutes Umbildung aus jenem unerschaffenen Samen. Die Erde ist aller Mutter. Und das irdische (terreum) Element stammt von der Mutter, sowohl in Christo als in uns. Und wie bei uns im väterlichen Samen immer die drei andern Elemente sind, ein wässriges, ein luftiges und ein feuriges, so enthielt auch bei Christo der Wort-Same substantiell des Wassers, der Luft und des Feuers elementare, oder wenn man will, superelementare Substanz“ (p. 250 seqq.). Der Arzt Servet knüpft hier an jene anatomischen und physiologischen Beobachtungen an, die er in Lyon, Paris, Charlieu, Vienne gemacht hatte, und deren Frucht u. a. die Entdeckung des Blutumlaufs war (169—181). Man darf es nie vergessen, dass diese Entdeckung veranlasst wurde durch Servet's doppelten Wunsch, einerseits die unbefleckte Empfängniss

¹⁾ quia copulative ibi dicitur spiritus et virtus, spiritus et fortitudo (p. 10).

Mariae ¹⁾ physiologisch zu begründen, im Anschluss an Galenus: de semine; andererseits die durch die biblische Offenbarung gegebenen Andeutungen physiologisch zu verwerthen. Denn, sagt Servet, „der Anderen Erzeugung wird besser erkannt, wenn man erkennt die natürliche Zusammensetzung (compositio) des Körpers Christi, in Folge deren er der natürliche Sohn ist, auf natürliche Weise erzeugt (naturalis filius, naturaliter genitus). Hat doch jeder andere Same seine Kraft erst vom Samen des Wortes (p. 251). Fürchtest Du Dich aber, Samen Demjenigen zuzuschreiben, in dem doch alles ist und aller Dinge Ursprünge (origines), so sage, die Gottheit war es selber (fuisse Deitatem-ipsam), die an Stelle des Samens wirkte. Jenes Korn (granum) oder jener Tropfen (guttula) wird Same genannt nicht aus Rücksicht auf den Stoff (ratione materiae), sondern aus Rücksicht auf die bildende Idee (ratione formalis ideae), als welche in Gott der allerwahrhaftigste Same ist“ (p. 200). Das, was nun Servet durch Vergleich der Bibel, des Galenus und der Natur (ut in anatome cernimus) an Samen-Theorie gewinnt, das nennt er eine über die Zweifel erhabene, auch göttliche Philosophie (indubitata philosophiam a Christo edocti, p. 251, divinam philosophiam, p. 169). So wenig trennt also die Erzeugung und Empfängniß Christi ihn von den andern Menschen, dass gerade im Gegentheil jeder den Ausgang vom eigenen Vater erst an Christi Ausgang recht verstehen lernt. Wie von Gott alle Vaterschaft, so deducirt sich alle Sohnschaft erst von Christo (p. 254). Und nicht deswegen betont Servet, dass, vermöge seiner Zeugung, die Gottheit schon mit Christi Blut hypostatisch verbunden sei (in ipso Christi sanguine fuisse et esse hypostatice junctam divinitatem, p. 251), um Christi Menschheit personenlos zu machen oder von unserer Menschheit aus-

1) Bis in unser Jahrhundert wurden die spanischen Wundärzte auf die immaculata conceptio virginis vereidigt. cf. M. Cree, Hist. of Reformat. in Spain.

M^r Cree

zuscheiden, sondern um ausdrücklich an dem zweiten Adam zu constatiren, dass das eigentlich Wesentliche am Menschen ein Göttliches, der eigentliche Mensch göttlicher Natur sei. „Wir alle werden gerade so erzeugt wie Christus“, nur dass „um der Sünde willen“ bei den andern Menschen der göttliche Same nicht unmittelbar wirkt wie bei Christo, sondern mittelbar durch den Willen und die Kraft des Mannes. „Das ist der einzige wirkliche Unterschied“ ¹⁾.

Der eigentliche Same, das Samenhafte, Bildende, Bauende, Schaffende liegt im Worte Gottes. Der Same ist das Wort, sagt Christus selbst. Und Servet fügt erklärend hinzu: „Das Wort Gottes, das alle Samenskraft substantiell in sich enthält (*Verbum Dei, vim omnis seminis substantialiter continens*), war der Thau (ros) der natürlichen Zeugung Christi im Leibe der Jungfrau (*in utero virginis*, p. 260).“

2) Dies führt auf die zweite Weise der Sohnschaft Christi, die aus der ersten folgt, als Rückschluss von der weltgeschichtlich-centralen Thatsache auf die weltgeschichtlich-originale Thatsache.

Jesus ist nicht bloss Gottes Sohn von dem Tage seiner Erzeugung im Leibe der Maria, sondern schon von dem Ausspruch des göttlichen Wortes am ersten Schöpfungstage an. Und für diese herrlichere Gottessohnschaft ist das, was bisher gesagt worden ist, nur das Vorspiel (*tanquam praeludia*), da es sich geziemt, vom Niederen zum Höheren aufzusteigen. So wenig aber ist die „zeitliche“ Erzeugung Jesu in der Maria „ohne Bedeutung“ ²⁾, dass wir ohne diese mittel-zeitliche von der ur-zeitlichen (und auch von der ewigen) nichts wissen würden (p. 283).

Während nun in seiner ersten Lehrphase der bibel-radicalen Spanier die ganze Welt herausfordert, Eine Stelle, Ein Wort,

¹⁾ At Christus non est ita ex sanguinibus nec ex voluptate carnis genitus. In hoc est vere dissimilitudo. Instar Christi nos generamur excepta peccati ratione (p. 268).

²⁾ Gegen Baur III. 78.

Ein Jota sollten sie ihm zeigen in der ganzen Bibel, wo es heisst: „Das Wort ist gezeugt, das Wort ist geboren, das Wort ist der Sohn“, geht Servet jetzt über das Fehlen eines derartigen Schriftausdrucks schweigend hinweg. Die Gegner hatten ihm gezeigt, dass Geborenwerden nicht bloss etwas Fleischliches sei (*nasci est passio carnis*)¹⁾, sondern dass Jesus auch von dem redet, das vom Geist „geboren“ ist, und dass Gott auch der Geister „Vater“, der Lichter „Vater“, der Herrlichkeit „Vater“ heisst. Nach dieser Analogie schliesst Servet sich jetzt getrost dem Athanasius an, und nennt Gott „den Vater des Wortes (*pater verbi*)“²⁾.

Indess 1553 gerade so wie 1528 und durch sein ganzes Leben und alle seine Schriften schliesst er bei dieser wie bei jeder andern Zeugung Christi die reale metaphysische Unterscheidung in Gott schlechthin und namentlich aus (*sine reali distinctione aut metaphysica generatione*)³⁾ und alle Blindheit der Gegner (*o pecora stolidissima*) leitet er von dem Umstand her, dass sie vergessen, bei jeder Art der Zeugung Christi sich gegenwärtig zu halten, dass der Mensch aus Gott geboren sei⁴⁾.

Auch in der Logologie befolgt Servet seine historisch-exegetische Methode. Der Johanneische Prolog verweist auf den Prolog der Genesis. Da man nun die Natur eines Dinges am besten erkennen kann aus seinem Ursprung, so ist darauf zu achten, welcherlei Art das Wort in Genesis 1 ist. Da ist es ein lichtbringendes Wort. Sofern es aber das haben muss, was es bringt, so eignet dem Worte Gottes vor Urbeginn eine Licht-Natur. Und zu demselben Resultat kommt er auf

¹⁾ Dicere enim verbum generari, est merum somnium et abusio magna (fol. 39a De Trinit. errorib.).

²⁾ Restitutio p. 41. Potiorem tamen in verbo esse Filii rationem, ex Christi praefiguratione nos ostendemus.

³⁾ I. I. Die Schullehren sind ihm diaboli prodigia, daemonum illusiones a tribus filiis Beelzebub excitatae.

⁴⁾ Coecitas maxima, quod nemo sibi in animum inducat, esse hominem ex Deo genitum (p. 43).

exegetischem Wege. Denn „Logos“ heisst erstens die innerliche Vernunft (*internam rationem*) und zweitens die äussere Rede (*externum sermonem*). „Auf beide Weisen ist es eine sichere Vorstellung (*repraesentatio certa*). Denn sowohl der innere Gedanke als auch das äussere Wort ist der Abglanz (*relucentia*) oder die Vorstellung von einem Dinge. Und darum heisst heute Christus *ἀπαύγασμα*“ (p. 47).

Mit richtigem historischen Takt weist Servet dann darauf hin, dass wir in unseren Sprachen nur sagen: das Wort wird gesprochen und gehört. Im hebräischen Urtext aber¹⁾ lesen wir: Das Wort Gottes kam, ging, lief, erschien (cf. auch p. 582). Es wird sichtbar im feurigen Busch, fühlbar im stillen sanften Säuseln, sichtbar und fühlbar in der Feuerwolke, aus der Gott sprach. Im Hebräischen ist das Wort substantiell (*substantiale verbum*), ein erscheinendes Orakel, eine Personificirung Gottes (*personatus Deus*, p. 48). So hat denn auch die, Marien überschattende segenskräftige und befruchtende Wolke zu gleicher Zeit etwas vom Feuer, vom Wasser und von der Luft gehabt, gerade wie physiologisch jeder männliche Same. Willst Du Dir also die Vorstellung der Evangelisten, die hebräisch dachten, geschichtlich reconstruiren, so musst Du es Dir etwa so denken, als ob während Deines Sprechens Deine Stimme oder der aus Deinem Munde hervorgehende wolkige Hauch (*emissa nubes*), der darauf das Weib überschattete (*postea obumbrans*), ein Zeugungs-Thau (*geniturae ros*) geworden wäre, der in den Mutterleib niederfallend sie schwanger machte: so ist Christus durch den Ausspruch des Wortes Gottes in der Maria substantiell gezeugt worden (*ita est Christus prolatione verbi Dei in Maria substantialiter genitus*, p. 48). Vom Worte Gottes lebt der Mensch. Nun aber heisst Christi Leib selber das Lebensbrot, das himmlische Fleisch. Sobald man also die

¹⁾ Demnach ist Calvin's Witz müssig: *Nec scio, in quo Galliae angulo didicerit, vocem Parolle larum sonare quae oculis conspicitur* (*Defensio orthod. fidei* p. 167).

Idiomenlehre der Sophisten ausschliesst, geben auch wir zu (*nos concedimus*), Christi Leib selber, Christi Fleisch selber sei das Wort Gottes (*ipsam Christi carnem esse verbum Dei*), seitdem das Wort Fleisch geworden ist. Denn was aus Gottes Mund hervorgegangen ist, das ist auch Wort Gottes, Rede Gottes (p. 49). Und um zu dem vorigen Vergleich zurückzukehren: Wenn mir die Macht gegeben wäre, dass ich statt durch Mannes-Same, durch Mundes-Hauch in einem Weibe einen Sohn erzeugte, dann könnte ich, alsbald nach Aussendung des Hauches, dem hebräischen Sprachgebrauch gemäss, zu ihr sagen: einen Sohn habe ich Dir gezeugt, einen Sohn hinterlasse ich Dir, der in der Fülle der Zeit Mensch werden, aus Dir geboren werden soll. Denn was die Samenkraft betrifft (*ratione seminalis virtutis*), ist er schon damals als Sohn erzeugt worden. Seit nun das Wort Fleisch geworden, ist dieser Mensch Jesus (*hic homo Jesus*) wesentlich (*essentialiter*) jenes Wort, durch welches bei der Schöpfung alle Dinge gemacht sind. Das Lichtwort ist das Licht der Welt geworden. Um des Menschen Jesus willen ist das Wort: „Es werde Licht“ gesprochen und die Welt geschaffen worden (*Ejus gratia est verbum prolatum, et mundus creatus*). Um seinetwillen (*propter eum*) sind alle Dinge, wie der Apostel sagt. Christus also war der Endzweck (*finis et scopus*), um dess willen das All ist. Und Er ist auch, als Wort, das Organ, durch welches Gott alles gemacht hat (*per quem*, p. 85). Insofern also bei der Schöpfung der Welt das Wort an der Stelle und in der Rolle Christi steht, der Mensch Christus aber seit seiner Geburt an der Stelle und in der Rolle des Wortes, so heisst der Mensch „das Wort“ (p. 578) und kann man zugeben, einerseits dass durch den Menschen in der „Person“ des Wortes die Welt erschaffen sei, andererseits in dem Worte, soweit es die „Person“ des Menschen führt¹⁾, Gott ein Sohn erzeugt worden sei, ein „personaler“ Sohn, nicht ein realer

¹⁾ *Ad filii generationem tendebat et filium referebat* (p. 578).

(verbum fuisse olim personalem filium, non realem, p. 90). Im realen Sinne des Worts ist und bleibt der Mensch der eigentliche Sohn (filius proprie est nomen hominis), während der heilige Geist und das Wort Gottes im eigentlichen Sinne nur Ausdrücke sind für die Gottheit¹⁾. Willensbestimmungen in Gott (dispensationes in Deo) bezeichnen die Schriftausdrücke „Wort“ und „Geist“: aber der Schriftausdruck „Sohn“ bezeichnet mehr etwas Geschichtlich-reales (quid reale magis). Real und körperlich ist der Sohn in der Maria durch Gottes Wort und Geist erzeugt worden (p. 265). Will man eigentlich reden (proprie), so darf man beim Worte nur von der Hervorbringung (prolatio) und Darstellung (repraesentatio), beim Sohne aber nur von der substantiellen Erzeugung reden. „Von Gott unterscheidet sich in Wirklichkeit nur der Mensch, nicht das Wort (In hoc est realis distinctio, non in illo, p. 577). Aber um des lieben Friedens willen geben wir zu (conveniemus), dass es schon vor der Geburt Jesu (olim) eine Sohnes-Rolle und Gestalt (filii personam et figuram) gegeben habe“ (p. 578).

Man sieht, bei allem idealem Verständniss der geistigen Vorgänge legt Servet doch 1553 wie 1528 das Hauptgewicht auf die geschichtliche Realität. Denn „was der λόγος in Gott gewesen sei, sind wir ja nicht im Stande a priori einzusehen, wenn wir nicht a posteriori anheben und durch die Thür eingehen, d. h. durch Christum selber²⁾. Christum müssen wir als einiges Ziel festhalten (Christum unicum scopum tenere debemus), um zu verstehen, wie das ganze Geheimniss des Wortes (totum verbi arcanum) einstmals die Klarheit des Menschen gewesen ist, der da kommen sollte (fuerit olim futuri hominis gloria, p. 284)“. Weil Jesus

¹⁾ Spiritus sanctus proprie est nomen solius Deitatis, sicut verbum.

²⁾ Nos vere, quid fuerit λόγος in Deo, intelligere a priori non possumus, nisi a posteriori exordiamur, intrando per ostium, per Christum ipsum (p. 283).

wusste, dass Er das Wort sei, so hatte er auch das Recht, des Wortes Klarheit als seine Klarheit zu reclamiren. Joh. 17. „So schreibe denn Ich in Wirklichkeit alles dem Menschen zu (Ego omnia homini tribuo), dem Worte aber nur, sofern es des Menschen Stellvertreter ist (in persona filii). Und in dieser Hinsicht (ea ratione) sage ich, uneigentlich zu reden, mit der Kirchenlehre, „das Wort hat sich erniedrigt (Verbum humiliatum); sage, es ist gestorben, gerade wie ich sage, es ist der Sohn, sofern es an des Menschen Stelle steht. In dieser Fassung will ich meinerwegen auch zwischen Wort und Mensch von Communicatio idiomatum reden, wenn nur dabei eure Illusionen“ (von drei innergöttlichen Realitäten) „ausgeschlossen bleiben“¹⁾.

Wenn seinem saeculum philosophicum nicht alles Verständniss abgegangen wäre für die Gottessohnschaft des geschichtlich-persönlichen Menschen Jesus, Servet hätte getrost stehen bleiben können bei der Fassung von 1528, die mit der Communicatio idiomatum nichts zu theilen hatte.²⁾ Erinnern wir uns, dass ihm noch 1531 keine Lehre so widerlich und sinnverwirrend schien, als die, welche, scholastisch weiter geschlossen, wie er scharf sagt, „Gott zum Esel, Jesum zum Pferd, und den heiligen Geist zum Maulesel“ machen würde³⁾. Oder scholastisch, „wenn die Engel einen Eselsleib anziehen würden (induant), so geben die Gegner zu, die Engel seien Esel (angelos esse asinos), die Engel stürben in der Eselshaut (in asinina pelle), die Engel seien Vierfüßler (quadrupedes) und die Engel hätten lange Ohren (habere longas aures)“. Oder scholastisch: „Wenn das Wort eine Frau angenommen hätte (si verbum assumpsisset foeminam), dann würden sie sagen, das Wort selber sei Gottes Sohn, und die Frau selber sei des Menschen Tochter (filiam hominis): woraus klar erhellt,

¹⁾ Ad hunc modum inter verbum et hominem idiomata communicari dico, sine vestris illusionibus (p. 703).

²⁾ Dialog. de trinit. II. fol. 19b.

³⁾ Eadem ratione concedunt, ipsum Deum esse asinum, spiritum sanctum esse mulum et spiritum sanctum esse mortuum, si moriatur mulus (p. 43).

dass bei den Gegnern es sich um doppelte Kindschaft handelt. Der Sohn Gottes selber wäre dann ein Weib (*mulier*), Androgyn, Mannweib (*masculo foeminam*)¹⁾. So widerlich war dem Spanier jene biblisch unhaltbare Idiomenlehre noch damals, als er die *Restitutio* auszuarbeiten begann. Als er sie schliesst²⁾, ist auch jenes verhassteste Wort ihm nicht mehr in dem Masse unerträglich, dass er nicht auch bei ihm versuchen sollte, wie bei allen kirchlichen Dogmen, der hergebrachten Form einen biblischen Sinn einzulegen. Denn nicht auf die Worte, auf die Sache kam es ihm an³⁾.

3) Um nun aber seinem *saeculum philosophicum* bis an die äusserste Grenze in der formalen *Accommodation* nachzugehen, und doch von seiner Idiomenlehre die wilden scholastischen Auswüchse fern zu halten, nimmt Servet noch eine dritte Zeugung Christi an, die ewige Zeugung in Gott durch die Präformation der Idee.

Da das „Im Anfang“ des Johanneischen Prologs augenscheinlich auf das „Im Anfang“ der Genesis zurückwies, das „Im Anfang“ der Genesis aber auf den Anfang der Schöpfung, so hatte Servet, als takt- und massvoller Ausleger von Joh. 1,1 sq. keinen Grund, bei jener Stelle über die Zeit der Schöpfung hinauszugehen.

Anders war es mit den Paulinischen Stellen, wo Jesus als der Erstgeborene vor aller Creatur, den Johanneischen, wo seine Klarheit als vorhanden vor Grundlegung der Welt, den alttestamentlichen, wo des Messias Ausgänge als von Ewigkeit her bezeichnet werden. Um diese Bibelworte klar zu stellen, war Fixirung des Begriffs „ewig“ von nöthen.

Aber auch damit geht Servet nicht plötzlich vor, sondern allmählig (*passim, quasi per gradus*), zuerst durch Andeutungen (*praeludia ad ineffabiles generationes Christi*) präludirend.

¹⁾ p. 43. L. I. De Trinit. error. in der *Restitutio*.

²⁾ Sie hat 734 Seiten. Das Citat: *idiomata communicari dico* steht S. 703.

³⁾ De vocibus non anxie contendam. Res vero ipsa ita habet (De Syruporum ratione fol. 27a) al. saepiss.

„Die gesammte Ewigkeit (*totam aeternitatem*), sagen wir, gleicht (*esse instar*) dem gegenwärtigen Augenblick (*praesentis momenti*). In jenem Ewigkeits-Moment nun (*in eo aeternitatis momento*), bevor er die Welt schuf, und durch jenen Schöpfungsausspruch selbst (*ea ipsa creationis prolatione*) erzeugte Gott diesen Sohn aus seiner eigenen Substanz in der Maria. Darum wirf zurück den Schleier der dazwischen liegenden Zeit (*rejecto velamine temporis medii*), und betrachte diese Stunde (*horam hanc*), in welcher Christi Leib erzeugt und empfangen wird, wie sie von Ewigkeit (*aeternaliter*) vor Urbeginn der Welt wirklich Gott gegenwärtig ist (*Deo vere praesentem*). Sobald Du das zugegeben hast, wirst Du auch zugeben, - dass Gott von Ewigkeit ein substantielles Wort hervorgebracht, und indem er das gethan (*proferendo*), diesen Sohn in der Maria erzeugt habe aus seiner eigenen Substanz. Und desshalb ist der Mensch Christus der erstgeborene und der von Ewigkeit geborene¹⁾, da ja jener von Ewigkeit her gethane Ausspruch die Zeugung des Fleisches Christi selber gewesen ist (*cum prolatio illa ab aeterno facta, sit ipsamet carnis Christi generatio*, p. 56).“ Es handelt sich auch auf dieser dritten Stufe immer wieder um den geschichtlichen Menschen Jesus, der nicht bloss seine Seele von Gott hat, sondern auch seinen Leib. „Das Wesen dieses Leibes wird constituirt durch die substantielle Formkraft des Wortes (*essentiam corporis hujus dat substantialis forma verbi*), wie es überhaupt die Formkraft ist, welche dem Dinge das Sein giebt²⁾. Und diese ist von Anfang. Ja nicht bloss seinem seelischen Wesen nach, sondern gerade so auch seinem elementaren Wesen nach ist Christus schon von Anfang (*Imo in essentia elementari est Christus jam ab initio, et in essentia animae*). Ist doch das Wesen (*essentia*) des Leibes wie der Seele Christi des Wortes und Geistes Gottheit³⁾. Und da in der heiligen Schrift dem

1) *Primogenitus est homo Christus et ab aeterno genitus.*

2) *Forma est, quae dat esse rei.*

3) *Essentia corporis et animae Christi est Verbi et Spiritus Deitatis* (p. 77).

Sohne, Jesu Christo, eine ewige Erzeugung zugeschrieben wird, so sagen auch wir, dass dieser Sohn, der Mensch, dieser Jesus von Anfang bei Gott gewesen sei in jener persönlichen Repräsentanz und Substanz des Wortes (*in propria persona et substantia*), die ihm eigenthümlich war. Insofern jenes Wort bei Gott keine andere Stelle einzunehmen hatte, als die des Sohnes, der da kommen sollte, insofern ist dieser Jesus Christus selber „personal“ und wesentlich, seiner Leibes- und Geistes-Substanz nach, von Ewigkeit bei Gott“ (p. 90). Dadurch aber wird nun hinwiederum der weltgeschichtliche Mensch Jesus nicht losgerissen aus seinem Geschlecht. Sondern so wie alle Dinge jetzt in Gott sind, so, in derselben Reihenfolge, waren sie auch „vor der Schöpfung in Gott, und aller Erstling, Christus (*et primus omnium Christus*)“. Man sollte sich hüten, hier so viel von Präexistenz, von Vorher und Nachher zu reden. Denn „vor Gott heisst es nicht: es war; sondern da heisst es: es ist. Und das was wir „Vorher“ nennen, war nichts als ein Moment der Ewigkeit (*velut aeternitatis momentum*). In Kraft seiner ewigen Vernunft bestimmte Gott (*decernens*), dass er für sich (*sibi*) einen körperlichen und sichtbaren¹⁾ Sohn haben wollte, durch den er unter substantieller Gestalt sich selber sichtbar darreichen könnte (*seipsum visibilem praebebat*). Und diesen Sohn stellt er sich zunächst vor durch die Rede, in der Geist war. Durch dieselbe Rede und Geist schafft er dem Sohne eine Erbschaft (*haereditatem filio*), nämlich diese körperliche Welt, den Schatten des besseren Aeon (*hunc mundum creat, umbram seculi melioris*, p. 205 [Dialog. I.]). Wie weit Du nun auch in die Ewigkeiten zurückgreifen magst, so wirst Du in ihnen schon eine göttliche Vernunft finden (*in illis jam erat ratio divina*), die da späterhin (bei der Schöpfung) „Wort“ (*postea logos*) und noch später Fleisch wurde (bei der Geburt Christi). Kraft seiner Weisheit hatte

¹⁾ invisibilem ist hier sicher Druckfehler, wie der Zusammenhang lehrt.

Jehovah schon ausgeprägt des Menschen Gestalt (*expresserat formam hominis*), die nachher (*postea*) Elohim war, und nachher Christus. Desshalb theilte Gott dem Menschen Rede und Geist mit, und theilte durch Rede und Geist sich selber dem Menschen mit, damit, durch Rede und Geist Gottes unterwiesen, er seinen Bildner (*factorem*) anbete im Geist und in dem Worte. Wenn ich also sage, das Wort war früher als die Welt (*prius erat verbum quam mundus*), so denke ich dabei nicht etwa an die Priorität der Zeit — denn Zeit gab es damals nicht (*quod nullum tunc erat*) — sondern es war früher, wie die Ursache ist vor der Wirkung (*sicut causa ante effectum*). Das Eine muss man ja immer festhalten, dass weder damals noch jetzt (*nec tunc nec nunc*) es vor Gott irgend welche Zeitunterschiede giebt noch Zeitintervalle, sondern je und je nur Immerwährendes (*sed perpetua semper*) und eine stets gegenwärtige Ewigkeit (p. 206). Auch das, was wir, menschlich angesehen, als die zeitliche Geburt dieses körperlichen Sohnes Jesu Christi aus der Maria kennen, ist, vor Gott, eben derselbige Ausgang aus Gott, der in Ewigkeit geschehen ist vor allen Aeonen durch jenen Ausspruch des göttlichen Weltplanes, der auf Christum tendirt und in Christo sich concentrirt (p. 207). Denn nicht bloss im Worte ist die Idee des Sohnes, auch im Geist der Auserwählten ist jetzt (*nunc*) die Idee des Sohnes, im Fleische ist die Idee des Sohnes, in der Seele ist die Idee des Sohnes, in der substantiellen Form ist die Idee des Sohnes, und zwar des ganzen; in der irdischen Materie jedes Menschen ist die Idee des Sohnes, oder vielmehr sein Bild; desgleichen in der Substanz der andern drei Elemente. Und dennoch sagen wir (mit der Schrift), dass Er selber ganz und gar (der Mensch Jesus) der einige Sohn sei (*unicum filium*, p. 229). Und hinwiederum soll durch diese Einzigkeit der Mensch Jesus nicht losgerissen werden von den übrigen Menschen. Denn „gerade indem Gott in Christum hineinblies eine der unsern ähnliche menschliche Seele, floss er

(XXIV, 1.)

zugleich die Gottheit der ganzen Ewigkeit ihm ein (*totam simul aeternitatis omnis deitatem inspiravit*) ohne Mass. Die Seele Christi ist Gott, das Fleisch Christi ist Gott, gerade wie der Geist Christi Gott ist und wie Christus Gott ist. Und dennoch ist in Christo eine der unsern ähnliche Seele, und in ihr selber ist wesentlich (*essentialiter*) Gott. In Christo ist ein Lebensgeist ähnlich dem unsern, und in ihm selber ist wesentlich Gott. In Christo ist ein Fleisch ähnlich dem unsern, und in ihm selber ist wesentlich Gott.“ Christus ist gleich wie unser einer. „Und doch ist Christi Seele von Ewigkeit, Christi Geist von Ewigkeit, Christi Fleisch von Ewigkeit, in der eigenthümlichen Substanz der Gottheit“ (p. 231). Da nun die Gottgeartetheit zum Wesen des Menschen gehört, so alterirt ein plus an göttlicher Substanz nicht das Wesen des Menschen. „Die Hineinlegung der Gottheit (*positio Deitatis*) ändert nicht die Gestalt, sondern vermehrt die Würde (*dignitatem* auget). Jenes Gesammte (*totum id*) ist Fleisch; das ganze Wort ist wahrhaftiger Mensch. Das Wort wird Fleisch und bleibt doch Wort. Das Wort hat sich nicht etwa in nichts aufgelöst (*non est verbum anihilatum*), noch auch ist es durch Verwandlung der Elemente in Fleisch umgebildet worden: sondern eine formlose (*informis*) Materie ist durch das Wort so umgebildet worden (*transformata*), dass das ganze neue Gebilde (*plasma*) ein Fleisch-Wort (*caro-verbum*) ward“ (p. 267).

Dieser durchaus göttliche Mensch ist schon durch seine Zeugung zu gleicher Zeit unser Vorbild und unser Urbild und zwar von Anbeginn und in jeder Beziehung. Unser Vorbild. Denn „gerade wie jetzt (*nunc*) in Gott verschiedene Ordnungen sind, so waren sie in ihm auch von Ewigkeit, und der Erstling aller Ordnungen Christus. In ihm sind wir zuvor erwählet worden (*praedestinati*), in ihm werden wir alle erhalten (*continemur*) und von ihm hängen wir alle ab (*pendemus*)“. Er ist aber auch unser Urbild. Ja „wir müssen einsehen, dass Christus der erste Gedanke Gottes war

oder das Ideal seiner Vernunft¹⁾. In Christo müssen wir uns die Fülle selbst des göttlichen Lichtes denken und dies Licht zugleich begrüßen unter derselben Gestalt (in eadem forma) als einstmals Logos und Elohim“ (p. 284). Und hinwiederum gerade wegen dieser Lichtnatur ist der urbildliche Christus für uns auch vorbildlich. „Bei der Bildung des ersten Adam ging der Leib der Seele voran (praecessit animam corpus) und der Baum des Lebens dem Baum der Erkenntniss. Christus hingegen hatte zuerst in der Welt Leben und Geist, darnach erst des Fleisches Körper; zuerst giebt er uns (nobis) seinen Geist, darnach seinen Leib; zuerst Belehrung (scientiam), darnach Speise (nutrimentum, p. 554).“ Darum ist der volle Ausdruck nicht schon Adam, sondern erst Christus. „Christus ist der volle Ausdruck des göttlichen Menschen-Gedankens, der Abglanz des ewigen Bildes (relucentia aeterna), durch den sich widerspiegelt Gottes Angesicht (p. 577 sq. 582). Ja wollte man von Christo die Gottheit ausschliessen (seclusa deitate), so könnte man ihm auch keine Menschheit zuschreiben, wie doch die Sophisten thun. Wenn Du in jenem Menschen die Gottheit aufhebst (si deitatem tollas), so löst sich in ihm die Einheit seines Wesens auf (solvitur unitas et essentia). Desshalb, so oft wir den Menschen nennen, oder das Fleisch Christi nennen, so begreifen wir immer zugleich darin die Gottheit mit ein (ibi et divinitatem comprehendimus, p. 277). Giebt es doch nicht bloss auf natürlichem, sittlichem und religiösem Wege eine Assimilirung des Menschen an Gott durch Einigung der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit, sondern auch in der Weisheit Gottes, im Worte Gottes, im Geiste Gottes, im Antlitz Gottes giebt es eine gewisse wesentliche Gleichförmigkeit mit dem Menschen (essentialis conformatio), geradeso wie der Mensch seinerseits keines Andern Bild, Same, Hauch in sich trägt als Gottes. Diese gegenseitige Bezogenheit der Gottes- und der

¹⁾ Dico oportere nos intelligere, Christum fuisse primam Dei cogitationem seu idealem rationem.

Menschennatur zeigt sich u. v. a. auch darin, dass im Licht unserer Seele, die wir doch unsichtbar nennen, sich die Formen der sichtbaren Dinge reflektiren; woher aber sollen in dem Hauch aus Gott Lichtbilder von sinnlichen Dingen sein, wenn nicht im Lichte Gottes selber solche Formen vorhanden sind, um von dorthier abgeleitet zu werden in unsere Seele (inde derivantur illae in animam nostram, p. 586 sq.). Das erste Lichtbild nun, das Gott in sich geschaffen, gebildet und ausgearbeitet hat, ist das Wort (in ipso Deo erat creatum, conditum et fabricatum). Und gleich dieses Uerzeugniss des göttlichen Willens tendirt auf Bildung und Gestaltung des Menschen. Jene Veranstaltung und substantielle Aushändigung war ja in Gott nichts anderes als dieses Menschen Erzeugniss¹⁾. Denn das Endziel aller jener Bewegungen (in Gott) ist das Geschöpf selbst (Omnis earum motionum terminus est ipsa creatura) und in Gott selbst war der Creatur Constitution. Und wie nun bei den andern Zeugungen der Same jene formenbildende Kraft hat (formatrix facultas), dass er sich im Mutterleibe einen materiellen Körper ansammeln und anheften kann (sibi in utero afflingit et assuit materiale corpus): so bildet und constituirt sich auch das Wort Gottes in kraft seines Bildevermögens (im Mutterleibe) einen Leib (p. 679). Daher wir nicht bloss desswegen das Wort mit Recht und Gebühr (rite) den Menschen nennen (verbum illud dici hominem) und den Menschen das Wort, weil der eine des andern Rolle führt (personae similitudine inter verbum et hominem), sondern auch wegen der substantiellen Einheit beider (substantiali unitate, p. 692). Wir gestehen zu (concedimus), dass das Wort beim Vater gewesen, der Sohn herabgekommen sei und Fleisch angenommen habe (carnem assumpsisse). Auch unterscheiden wir ausdrücklich schon ehemals (jam olim) in Gott, mit den älteren Kirchenvätern (cum senioribus patrum) einen beson-

¹⁾ Constitutio illa in Deo et substantialis exhibitio fuit in Deo hujus hominis generatio.

deren Sohn (*distinctum filium*); besonders durch seine eigene Substanz und Hypostase; besonders durch sein eigenes Angesicht (*distinctum in persona*). Der wirklich aber und wahrhaftig vom Vater unterschiedene Sohn (*vere et realiter a patre differens filius*) ist dieser Mensch Jesus Christus (*est hic homo Jesus Christus*), der in der Idee schon damals (*jam tunc*) war in Gott, und nach dieser Rücksicht dem Vater gleich ewig (*coaeternus*) und consubstantiell ist (*ὁμοούσιος*). „Dieser Mensch selbst,“ das ist die Anschauung der Hebräer, welche uns das Evangelium gebracht haben, „stieg wirklich (*vere*) herab vom Himmel. Dieser Mensch selbst hatte in Gott einen Geist, ein Angesicht, einen Lebensodem (*habebat in Deo mentem, personam et spiritum*), obwohl noch keinen fleischlichen Leib (*licet nondum carneum corpus*, p. 693).“

„Hier könnte man nun einwenden, wenn in diesem Menschen (*in hoc homine*) Wort und Geist ist, warum dieser Mensch lieber das Wort Gottes genannt wird, als der Geist Gottes? Der Grund ist der: In dem (ausgehauchten, lichtvollen) Worte wurde, gleichsam wie in einem äusseren Dinge (*velut in re externa*),“ nach Anschauung der Hebräer, „der Geist offenbar, der innerlich darin enthalten war (*interne contentus spiritus*)“. Desshalb blickte das Wort mehr hin auf den Leib selber des Sohnes (p. 696). Aus Rücksicht auf diese personale Existenz oder Gestalt zieht es die Schrift vor zu sagen, „das Wort ward Fleisch“, lieber als „der Geist ward Fleisch“, obwohl in Wirklichkeit auch (Gottes) Geist sich vermenschlicht hat (*licet vere sit spiritus humanatus*). Nachdem Gott des Sohnes Antlitz vor sich hingestellt (*statuta filii persona*), spricht Gott“, nach der Anschauung der Hebräer, zu ihm „von Ewigkeit (*ei Deus ab aeterno loquitur*) und vernimmt es (*percipit*)“. Denn es ist kein todtes, schweigendes Antlitz, sondern eben lebendiges Wort. „Der Geist Christi selber, so wie er jetzt ist, lebendiges Licht (*vivens lux*) hatte da (*ibi*) für sich allein (*seorsim*) zu schaffen (*agebat*)“, nach Anschauung der Hebräer, „und ebenda (*ibi*) waren schon die Auserwählten (*jam*

erant electi in spiritu) im Geist, gleichsam mehrere Geister (quasi plures spiritus) und mit der Weisheit mehrere Mäde, Proverb. 8. Sap. 7.“ Oder, um ein Beispiel zu wählen, nach Anschauung der Hebräer (hebraïca veritas), so „ist schon von Ewigkeit vorhanden der Geist jener Gotteskraft (spiritus deitatis illius), oder, dass ich bildlich rede, jenes Stück Gottheit (portio illa), welches dem Petrus dargereicht, seine Einigung mit Gott bewirkte (ipsum univit Deo). Von Ewigkeit her ist sie ihm bereitet (talīs illi parata). Allein jene Gotteskraft (deitas illa) war nicht der geschichtliche Petrus (non erat realiter Petrus), war nicht der Sohn Jona. Ebenso sagen wir, dass Christi Gottesfülle selber (plenitudinem ipsam Christi) nicht schon ehemals der geschichtlich wirkliche Christus gewesen ist noch der geschichtlich wirkliche Sohn (non fuisse olim realem Christum nec realem filium). Zu jenem Geiste des Petrus spricht Gott, befiehlt ihm und giebt Zeugniß, wie Paulus sagt. „Und wenn nun Dein Wille Deinem Verstande etwas befiehlt oder zur Ausführung einer That ihn sich zum Bundesgenossen nimmt (sibi socium jungat): sind desswegen denn etwa Dein Verstand und Dein Wille zwei ganz verschiedene Dinge (suntne ideo res distinctae, p. 698)?“ Nur wenn wir uns (den wirklichen und geschichtlichen) Christum als alleiniges Ziel aller Forschungen hinstellen¹⁾, sind wir im Stande zu erkennen, welcher Art ehemals die „Weisheit“ war (qualis erat olim sapientia). Denn gerade so, wie in des geschichtlichen Christus Seele (tunc) die unerschaffenen Original-Ideen aller Dinge lebten (primae increatae rerum omnium ideae), so gerade lebten sie ehemals in der Weisheit selbst. Die Weisheit war in Gott etwa wie eine verständige Seele (anima quaedam intelligens), die alles in sich anschaute (omnia in se contemplans) und lichtvoll enthielt (lucide continens). Denn die göttliche Weisheit war es, welche die Methode enthielt, die Gott mit Christo zu beobachten hatte (rationem divinam de Christo), und die personale Substanz

¹⁾ Unicum omnium scopum vere faciamus Christum.

Christi, wie sie in Gott wiederstrahlte, und „alles“, was sich auf Christum bezog (p. 733).

Wie Servet aus dem Gesamt-Leben Jesu die That-sache bestätigt findet, welche das Evangelium uns berichtet von Jesu Erzeugung ohne Zuthun des Mannes, allein durch Gottes Wort; wie er aus der central-geschichtlichen That-sache der Geburt Jesu in Bethlehem zurückschliesst auf die original-geschichtliche Thatsache der Erzeugung Christi durch das Schöpfungswort, und so die Aussprüche des Johanneischen Prologs bestätigt sieht, so macht er von beiden Erscheinungs-That-sachen den Rückschluss auf die ewige That der Zeugung in Gott durch Präformation der Christus-Idee, und findet darin die paulinischen, johanneischen und alt-testamentlichen Aussprüche bestätigt. So wenig daher in seiner letzten Lehrphase es dem Servet genügte, wie er in der ersten gethan, bei der central-geschichtlichen Erscheinung Christi stehen zu bleiben: so entschieden bleibt ihm doch 1553 wie 1528 Mittelpunkt, Ausgangspunkt und Ziel immer nur der geschichtlich persönliche Mensch Jesus; und nichts ist daher falscher, als zu behaupten, wie Baur III. 78, die zeitliche Erzeugung des Sohnes sei ohne Bedeutung für Servet. Sein saeculum philosophicum, über das er klagt, und seine ganze philosophische Umgebung haben es nicht vermocht, dem Entdecker des Blutumlaufs, Herausgeber der Geographie des Ptolemaeus in zwei, und Verfasser der Schrift von den Syrupen in fünf Auflagen den geschichtlichen Sinn zu rauben (si historiae habeas intellectum). Nichts lebt in der Vorstellung, was nicht vorher in der sinnlichen Wahrnehmung gelebt hat¹⁾: An diesem Grundsatz hält er fest durch alle Perioden seines Denkens. Was nicht auf Beobachtung gegründet ist und in ihr wurzelt, das verwirft er als metaphysische Phantasieen. Und gerade seine scharfe Be-

¹⁾ Item nihil potest esse in intellectu, quin secundum se vel aliquid simile vel proportionabile prius fuerit in sensu (fol. 33b de Trinit. error.).

obachtung der vorliegenden Thatsache, seine geschichtliche Treue und Unterwerfung unter das Gegebene ist es, was dem System Servet's seine Bedeutung wahrt auch für unsere Zeit¹⁾.

V.

Zur Geschichte der Massora.

Von

Dr. M. Grünwald in Breslau.²⁾

Es gehört unstreitig zu den schwierigsten und zugleich wichtigsten Fragen der Grammatik, Exegese und Halächa, wann die Massora entstanden, wie ihre ursprüngliche Gestalt beschaffen gewesen, und welchen Stoff die Massora zunächst zur Grundlage nahm. Um dies aber feststellen zu können, muss wiederum die Grundbedeutung und der Umfang des Wortes Massora ermittelt werden; denn schon die mittelalterlichen Lexikographen bis auf die neueren herab sind hierüber getheilter Meinung. Eine vollends genügende Etymologie wurde bis jetzt noch nicht gegeben.

R. David Kimḥi erklärt die Radix מסר durch שהיא ענין לב (d. h. sich einer Sache mit ganzem Herzen zuwenden), während Elia Levita in seinem מסורה המסורה (ed. Venet. p. 11) es dahin erklärt, dass es ein anvertrautes Gut bedeute u. z. so zum Aufbewahren gegeben, als ob es das eigene wäre³⁾, Sebastian Münster sub voce מסר: tradidit, delegavit, commisit: idem ferme quod נתן dedit toto corde, exposuit

¹⁾ S. Lehrsystem M. Servet's II. Bd. 1878.

²⁾ Obwohl die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ bisher nur von christlichen Gelehrten Beiträge aufgenommen hat, schien in diesem Falle doch eine Ausnahme angezeigt. Ausg. d. Herausg.

³⁾ Seine Worte lauten:

והכלל כי לשון מסורה נפל על דבר שיתן או יפקיד אדם ביד אחר שיחזיקנו ברשותו כרצונו כאלו היא שלו.

HENRI TOLLIN. Servet's Lehre von der Gottes-
kindschaft.

Jahrbücher für protestantische Theologie.

II. (1876), 421-450

Servet's Lehre von der Gotteskindschaft.

Von

Lic. theol. **H. Tollin,**
Prediger in Schulzendorf bei Lindow.

Beweis des Glaubens ist Apologetik des Christenthums. Nichts erschwert die Apologetik so sehr, als halbes Wesen. Wenn der, welcher so heilig spricht, auch immer so heilig lebte; wenn der, welcher so grosse Heilswahrheiten gefunden, in seinem gesammten Glaubenssystem nur Wahrheit brächte; wenn der, welcher unter meinen Zeitgenossen, mir Muster ist im Wandel, nun auch in jeder Sitte, Gewohnheit und Gebehrde Muster sein könnte; wenn der, welcher die evangelischen Grundsätze für unentbehrlich hält auf kirchlichem Gebiet, sie nun für gerade so unentbehrlich hielte für seinen Staat oder für sein Familienleben: dann wäre Apologetik leicht, leicht auch die Theodicee, trotz des Uebels und des Todes unter uns Christen, trotz des Irrthums und der Sünde, Aberglaubens und Unglaubens unter Heiden, Juden und Muhamedanern.

Allein wie die Halbheit unter Rechtgläubigen und Rechtlebigen ein grosses, um nicht zu sagen das grösste Hinderniss für einen stichhaltigen Beweis des Glaubens ist, so ist andererseits ein für die Apologetik günstiges, aber noch lange nicht genug erkanntes und benutztes Moment der christliche Wahrheitsgehalt in Herzen, Worten und Werken derer, die Niemand für rechtgläubig halten mag. *Animae naturaliter christianae* giebt es nicht bloss zur Zeit Augustin's; ein *λόγος πνευματικός* ist nicht allein unter Justin's Landsleute ausgestreut; nicht bei

Zwingli nur steht der Himmel offen für den Plato und den Aristides. Auch in der Ketzervelt aller Zeiten lebt das Evangelium als eine Kraft Gottes selig zu machen, alle die daran glauben. Und hat die Kirche auch ihre Martyrologien von Ketzernamen sauber zu erhalten sich bestrebt, so wissen wir doch heute, dass in den ersten Jahrhunderten die Montanisten, Novatianer und Arianer, im Mittelalter die Albigenser, Waldenser und Winkler, in der Reformationszeit die Wiedertäufer ein gar mächtiges Contingent gestellt haben zu dem Heere der Blutzeugen Jesu. Und hätte man all die kirchlichen Laien, die zu keiner Sekte übergetreten waren, von irgend einem Inquisitor auf Orthodoxie examiniren lassen, ich glaube ein noch weit grösserer Theil würde in die Ketzerv-Martyrologien einzutragen sein.

In diesen nun steht auch Michael Servet, und wir halten es für eine Unklugheit und ein Unrecht einer besonnenen Apologetik, wenn sie den Wahrheitsgehalt, den Gott in die Ketzerv gelegt hat, verschmähen will. Oder soll man etwa alles, was Thiersch, Sepp oder Pearsall Smith sagt, bestreiten, weil Thiersch zu den Irvingianern, Sepp zu den Taufgesinnten, Pearsall Smith zu den Methodisten gehören. Die Pioniere vollbringen die nützlichsten Werke. Und die ausserkirchlichen Glaubensstreiter, von den Ketzern bis zu den frommen Juden, Heiden und Muhamedanern, sind der Kirche Pioniere.

Ich greife irgend eine Lehre heraus aus Servet's System. Prüfen wir ob sie nicht ihre positive Bedeutung hat für den Beweis des Glaubens? Und finden wir darin Licht von Gott, ob wir dann nicht, zu Gunsten der Apologetik, das Sprüchwort umkehren dürfen: wenn das geschieht am dürren Holz, was soll am grünen werden; wenn das Holz, was die Kirche als unbrauchbar verbrannt hat, unter dem Thau der Gnade so lieblich grünt, welcher herrlichen Früchte ist dann wohl der Lebensbaum der Kirche fähig, sobald nur erst ihr rechter Sommer kommt. -

Entstellen wir nichts, nicht zu Gunsten der Kirche,

nicht zu Gunsten des Ketzers. Lassen wir die geschichtliche Wahrheit reden. Was ist der Wortlaut von Servet's Lehre über die Gotteskindschaft?

Charakteristisch für die ethisch-religiöse Richtung seines Denkens ist bei dem Entdecker des Blutumlaufs gleich die Art, wie er seine Aufgabe fasst: „Mehr göttliche Kunst liegt in der Auferweckung Christi und der daraus fliessenden Schöpfung des neuen Menschen in uns, als in der doch so wunderbaren gesammten Schöpfung der ersten Welt: denn damals wurden die vergänglichen Dinge gemacht, jetzt die unvergänglichen: dort der Schatten, hier die Wahrheit (Restitutio p. 279). Auf diese Neuschöpfung, in der die erste sich erfüllen sollte, deutet gleich im ersten Anfang alles hin: der Gott, der den Namen vom ewigen Leben hat (Jehovah); das Wort, das die wüste und leere Erde in ein Paradies umschafft; der Geist, der auf den Wassern brütet; das Licht, das in die Herzen leuchten soll; die Engel, die uns den rechten Gottesdienst darstellen; die Seelen, die mehr gelten als eine ganze Welt; die Menschen nach Gottes Aehnlichkeit geschaffen und zum Gleichniss berufen; die Thiere, die da sich sehnen nach voller Freiheit in des Schöpfers Gehorsam; die Himmel, die Leuchten, die Sterne, die Elemente und die andern Geschöpfe: alles spiegelt uns wie im Schatten-Riss das Geheimniss des auferstandenen Menschen Jesus Christus vor und damit das Bild aller Wiedergeborenen (S. 229 ff.). Der Baum des Lebens mitten im Paradiese war ein Typus Christi, von seinem Geist in der Taufe, von seinem Fleisch im Abendmahl. Der Baum der Erkenntniss des Guten und des Bösen war Adam verboten, und Christo allein reservirt, auf dass wir, in Christo eine wahre Erkenntniss ohne Lüge erlangend, werden konnten wie Gott. Auch die Unterredung Gottes mit dem Menschen im Paradiese deutet auf unsere Wiedergeburt. Denn Jesus, der uns seine Gottheit mittheilen will (*suae deitatis communicatione*), nennt die Götter, zu denen das Wort Gottes geschah Joh. 10, 35. Und so wurden unter dem Gesetze Menschen Götter genannt, im

Schatten der Wahrheit, die sich in uns erfüllen sollte. Denn die Wahrheit ist durch Christum geschichtliche Thatsache geworden, während Moses uns bloss ihren Schatten zeigte Joh. 1, 17 (p. 370). Auch wäre die göttliche Kunst so gross nicht gewesen, wenn Gott gleich den ersten Adam unsündlich erschaffen hätte. Gerade in des Fleisches Schwachheit wollte Gott seine volle Macht und Herrlichkeit offenbaren 2 Cor. 4, 7. 12, 9. Das Erdulden der Leibesschwäche und anderer Mühwaltungen vermehrt vielmehr in uns die Herrlichkeit des Reiches Christi, als dass sie dieselbe vermindern sollte (p. 379). Solche himmlischen Dinge freilich verstehen weder zu erforschen noch einzusehen diejenigen, welche noch nicht mit Christo auferstanden sind. Wenn sie die Kraft der Wiedergeburt an sich erfahren hätten, so würden sie in ihrem eigenen Herzen die Gnadengegenwart Christi (*Christum praesentem et propitium*) spüren, so dass sie nicht erst nöthig hätten, sich in der Ferne andere Götter zu suchen (p. 420). Die Wiedergeburt verknüpft unseren inwendigen Menschen so eng mit der Substanz Christi selber, dass wir mit ihm mehr Verbindung unterhalten als die Mutter, die ihn in ihrem Schooss getragen hat, sofern sie eben nur dem Fleische nach Mutter ist Matth. 12, 48—50 (p. 515). Die grösste Selbsttäuschung würden daher die begehen, welche wähnen, sie seien durch den heiligen Geist wiedergeboren, ohne im Glauben getauft zu sein (p. 501). Denn erst der Sohn Gottes ist es, der uns seine Sohnschaft mittheilt (*suam filiationem nobis communicat*). Nur als Wiedergeborene nennt der Mensch vom Himmel „— *Servet's* Lieblingsfassung Christi —“ uns seine Brüder, er der erstgeborene reine Mensch und der erste Wiedergeborene von den Todten durch seine Auferstehung (p. 14). Und wie des Menschen Jesus göttliche Geburt dreifach „— näheres anderswo —“ eingewurzelt ist in Gott vor Grundlegung der Welt: so beginnt auch die göttliche Geburt der Gläubigen nicht erst in der Stunde, wo sie durchbricht in die Erscheinung: sondern Gott hat uns geliebet vor Grundlegung der Welt, nicht

als solche, wie wir waren und nicht sein sollten, sondern als seine Kinder. Darum muss man wohl unterscheiden zwischen unserer leiblichen Schöpfung und unserer geistigen Neugeburt. Während alle andern Geschöpfe nur insofern in Gott selbst geschaffen waren, als sie im idealen Urbild ihm vorschwebten, so verhält es sich anders mit den Geistern der Auserwählten. Die liegen im Hauche Gottes selber, in seiner eigenthümlichen Substanz: die wohnen in aller Himmel Himmel, wo Christus sitzt (in sede illa Christi): denn, wie Christi Geist, so sind auch die Geister seiner Erlösten consubstantiell und gleich ewig mit Gott. Desswegen sagt die Schrift von den heiligen Gottgesandten, sie seien vom Himmel gestiegen, da ja Niemand in den Himmel steigt, der nicht vom Himmel herabgestiegen ist. Durch den belebenden Hauch Christi sind sie vom Himmel herabgefahren, und eben durch denselben werden sie wieder aufgenommen in den Himmel. Herabgestiegen aber können sie nur sein, wenn sie schon im Himmel waren (*jam antea erant*). Denn wenn du glaubst, dass der Funke von dem Feuergeist Christi, der Diesem dort gegeben wurde in seiner Wiedergeburt, ein Hauch ist, den Gott dem Erdenkloss eingeblasen hat, und eine wirkliche Substanz Gottes, dann musst du auch glauben, dass eben diese Substanz demselben von Ewigkeit zugetheilt ist, damals als gerade ein solches Mass aus der Fülle Christi von Ewigkeit her genommen worden ist (*mensura tali de plenitudine Christi ab aeterno sumpta p. 226 ff.*). Und wenn es mir gelungen ist, in den ersten sieben Büchern, sagt Servet, die natürliche Geburt des Sohnes Gottes aus dem heiligen Geist und der himmlischen Substanz als das centralgeschichtliche Ereigniss darzuthun, welches das Fundament unserer Kirche und das Fundament unseres Glaubens bildet: dann will ich nunmehr versuchen, unsere himmlische Geburt, die auch Wiedergeburt heisst, aus derselben Substanz Christi als eine gleichfalls wirkliche und unzweifelhafte Thatsache aufzuweisen. Denn wie Jesus aus dem heiligen Geist durch Gottes Wort

gezeugt worden ist, geradeso werden auch wir es substantiell durch seine Gnade (p. 355 ff.).

Doch wie geschieht das? So lautet nun hier die Hauptfrage. Dieses Wie? nennt Servet ein Geheimniss, wie ein solches ja über alles Werden gebreitet ist. Deshalb spricht er nicht von dem Gang der Wiedergeburt, noch von ihren Stufen noch von ihren Stücken, sondern „von der Ordnung der Geheimnisse der Wiedergeburt“ (p. 525 ff.). Aber dies Hauptstück von der Ordnung folgt bei Servet erst auf drei andere, deren erstes die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Wiedergeburt geschichtlich-psychologisch an der Hand der Bibel darlegt, das zweite von der rechten Herzensbeschneidung handelt, das dritte aber von den Diensten an der Kirche Christi und deren Wirksamkeit. Das erste Hauptstück zeigt das Verderbniss der Welt und ihre Herstellung durch Christum. Es würde uns hier zu weit führen, nach Servet die ganze Welt des Bösen zu schildern, die über den Menschen hereingebrochen ist, seitdem Satan die Schlange in uns hat nisten und brüten gelehrt (*serpentem induxit* p. 360 ff.). Auch können wir uns hier nicht darauf einlassen, wie vielfache Gründe nach Servet es nöthig machten, dass Christus gerade auf dem Wege seines Leidens uns erlösen wollte (p. 379 ff.). Wir übergehen auch den Abschnitt von der himmlischen, irdischen und höllischen Gewalt des Satanas und des Antichrist und von unserem Siege (p. 588 ff.), auch den noch interessanteren von den geistigen Ceremonien im Reiche Christi und den Carrikaturen derselben im Reiche des Antichrist's. Am merkwürdigsten aber als Theil der Lehre von der Wiedergeburt erscheint bei Servet das Buch von den Kirchendiensten. Denn nur um des neuen Menschen willen, sagt Servet, ist das alles eingerichtet: und auf wie wunderbare Weise es ihm dient, das wird deutlich der erkennen, der die wahrhaftige Geburt des neuen Menschen in sich erfahren hat. Es giebt aber am Evangelium einen dreifachen Dienst: 1) die Predigt, 2) die Taufe, 3) das Brotbrechen.“ Und erst nachdem Servet diese drei

evangelischen Gnadendienste in ihrer segensreichen Wirksamkeit biblisch-theologisch erörtert und begründet hat, geht er über auf die geheimnissvolle Ordnung in der Wiedergeburt. — Man wird dieser Methode einen gesundkirchlichen Charakter nicht absprechen können, der das Gotteswerk gleich von vornherein der falsch-pietistischen oder methodistischen Willkür entkleidet.

Indess selbst in dem Hauptstück von der Ordnung der Wiedergeburt beginnt Servet nicht mit dem Subjektiven, etwa mit der Erweckung oder Erleuchtung, sondern mit dem, was zunächst unabhängig ist von dem zu bekehrenden Menschen, mit der Lehre. Für den Beweis des Glaubens ist es nicht gut, dass man das neuerdings so oft übergeht. Und keineswegs hat Servet dabei irgend eine Magik, Mechanik oder irgend einen Deus ex machina im Auge, der nun die revivals ins Werk setzen soll: sondern gerade desswegen steht es ihm fest, dass alle Ordnung mit der Lehre beginnt und also die Kirche und das Kirchenamt voraussetzt, weil jedes Christsein beim Geiste anfangen muss (*Christianus omnis a spiritu incipit*). Und die Belehrung ist die Speise des Geistes (p. 527). Ich übergehe seine Keryktik.

Nunmehr folgt die Busse. Denn die rechte Ordnung für die Wiedergeburt muss immer die sein, die Christus selber beobachtet hat. Christus aber fängt seine Predigt an: thut Busse! Darum wird die Busse in den privaten Verhören (*tam privatis catechismis!*) als auch in den öffentlichen Predigten vorangestellt. Math. 3. Marc. 1 und 6. Act. 2. 3. 5. 20. 26. So sehen wir Petrus und Paulus verfahren und Joh. den Täufer, dessen ganzes Leben ein Typus der Busse war, welche die Vorgängerin sein muss für den Glauben an Christum (p. 527). Der Taufunterricht, wie wir ihn aus den alten Zeiten kennen, war vornehmlich eine Ermahnung zur Busse, und zwar eine so scharfe, dass die Hörer, von Schrecken getroffen, wieder weise wurden (*resipiscerent*). Das ist keine Busspredigt, die so über die Häupter hinweggeht. Das eigenthümliche (*proprium*) der Busspredigt besteht gerade darin, Schrecken

einzujaßen (terrorem incutere), wie es Johannes that und auch Christus Math. 11 und Luc. 13. Es genügt nicht, dass die Busse von dem Bösen abkehre, sondern sie muss auch innen aufräumen und zerkrüßchen (conterere): das Böse muss verhasst werden, soll das Gute gefallen. Und auch im Hebräerbrief (6, 1. 2), wo Paulus die Fundamental-Wahrheiten des Heils nennt, ist das erste die Umwendung des Sinnes von den todtten Werken und das zweite der Glaube (p. 528). Der Zusammenhang der Hebräerstelle führt den Servet auf den Gedanken, dass der, welcher nach der Bekehrung Christum wiederverleugnet und in's Judenthum oder Heidenthum zurückfällt, die Sünde wider den heiligen Geist begeht (6, 4—6). Muss nun die Kirche solche Zurückgefallenen ausspeien? Auf keine Weise, antwortet der Spanier. Wissen wir doch nicht, wer schon völlig erleuchtet gewesen ist? Auch wissen wir nicht wer aus dem innersten Gemüthe Christum verleugnet hat? Gott sind die inwendigen Gerichte aufbewahrt. Wir, was an uns ist, sollen dazu thun die Kommenden zu umfassen, selbst wenn sie heucheln sollten, vgl. Math. 13. Die Busse führt also immer zur Kirche, vor der Taufe wie nachher. Das wäre aber keine rechte Busse, welche muthwillig auf die Taufe verzichten wollte, gerade wie es kein lebendiger Glaube ist, bevor der belebende Geist gegeben wurde. Bis dahin ist es nur eine gewisse Vorbereitung, etwa auf dieselbe Weise, wie Johannes der Täufer das Volk auf den Herrn vorbereitete (p. 531). — Servet setzt immer die Busse identisch mit „Wieder weise werden, den ganzen Sinn ändern, von innen heraus das gesammte Leben erneuern.“ Eine Definition von der Busse giebt Servet so wenig, wie Christus oder die Apostel eine gegeben haben. Es hängt das eng mit seiner Anschauung von der Einfalt der biblischen Theologie zusammen, im Gegensatz zur sophistischen Kunst dieser Welt.

Das Dritte in der geheimnissvollen Ordnung der Wiedergeburt ist nun der Glaube. Es musste ja Servet leicht fallen, aus der Praxis Christi und der Apostel, die

für ihn Muster ist, zu beweisen, dass der Glaube immerdar der Taufe vorangegangen ist (p. 532 ff.). Wer in der Busse stehen bleibt, der ist eben noch nicht eingetreten in Christi Reich. Der Glaube ist die Thür. So lange wir vor der Thür stehen, können wir weder recht verstehen noch recht handeln. Beides wird erst den Gläubigen gegeben (p. 287). Glaube im Christenthum ist aber immer nur Glaube, dass der geschichtlich für uns gestorbene und auferstandene Jesus sei der Christ, Gottes Sohn (p. 292). Sobald du das aufrichtig glaubst, folgt alles andere von selbst (p. 295). Die Busse und das Missfallen an den Sünden muss diesem Glauben vorausgehen. Denn du kannst nicht wahrhaft glauben, dass dieser sei Gottes Sohn der zur Erlösung von deinen Sünden gestorben ist, sobald du nicht auch das hassest, um dess willen er selber so furchtbar hat leiden müssen (p. 296). Beim Glauben hält sich Servet für verpflichtet eine Definition zu geben, weil die Bibel eine giebt. Und um zu zeigen, dass er keineswegs solch' ein ungelehrter Volksmann sei, wie ihm die Sophisten vorwerfen, führt er all' die in seiner Zeit bekannten Erklärungen von Glauben auf, und weist sie dann alle zurück, bei der Definition des Hebräerbriefs (11, 1) sich beruhigend. Schon de trinitatis erroribus (fol. 96^a) hält er sich an jene Stelle. Das *ὑπόστασις* übersetzt er mit substantia, und sagt: der Glaube wird die Substanz des Heils genannt, wie wir die Reichthümer, auf welche sich der menschliche Verkehr gründet, unsere Substanz nennen. Und in der That ist der Glaube die vorzüglichste Wurzel, das beste Mark und der untrügliche Weg des Heils. Der wahre Glaube nun aber geht gerade auf Christum selber zu als auf sein Ziel (*fides vera recta tendit in ipsum Christum, ut in scopum*. Restit. p. 297 ff.). Das Vertrauen auf Christum (*Christi fiducia*) ist die Substanz oder das Fundament, das alle Dinge hält. Aber warum sagt nun der Apostel, der Glaube richte sich nur auf die zukünftigen Dinge? An die Hebräer schreibend und der alten Hebräer Glauben empfehlend, beschreibt er den

Glauben so wie er am besten der hebräischen Anschauung sich anschmiegte. Jenen aber in der Noth der Verfolgung war das Heil nicht gegenwärtig, wie es uns ist, sondern sie hofften es nur in der Zukunft. Darum passt es für sie durchaus, den Glauben zu nennen „die Substanz der zu hoffenden Dinge.“ Für uns aber ist der Glaube an den auferstandenen Christus (*fides resuscitati Christi*) die Substanz sowohl der zu hoffenden, als auch der gegenwärtigen Dinge, aber auch für uns passt die Erklärung des Apostels. Denn auch jetzt noch steht das Beste zu hoffen aus. Demnach ist der Glaube die geistliche Substanz, durch welche wir geistlich subsistiren und substantiell in Gott leben (p. 289 ff.).

„Wie närrisch nun, wollte man mit den Sophisten diesen wunderbaren Glauben auf die rohe Beistimmung des Verstandes beschränken (*De Trin. error. f. 107^b*). Sein Sitz ist immer das Herz. Der Glaube ist jene Thätigkeit (*actus*), durch welche wir, einem bestimmten Triebe des Herzens folgend, Christo vertrauen. Der Glaube ist eine wirkliche und lebendige Energie, die aus der Substanz des Lichtes stammt, kein blosser Zustand (*Restit. p. 299*). Davon wissen freilich die nichts, die nicht wiedergeboren sind. Sobald du aber, christlicher Leser, aus dem Wasser und Geist himmlisch geboren bist, so wirst du die wahrhaft durchgreifende Kraft dieser Geburt aus der erhabenen Macht der Auferstehung Christi quillen sehen und gewahr werden, wie du bei deiner Geburt die himmlische Substanz des neuen Menschen erlangt hast. Die grossen Geheimnisse wirst du in dir selber finden, wenn du mit Christo unsterblich auferstehend, aus dem alten ein neuer und aus dem irdischen ein himmlischer Mensch geworden bist (*p. 355*). Der Glaube ist eben ganz und gar gegründet in Christi Tod und Auferstehung. Nur mit Christo hat er zu thun. Lächerlich wäre es, wollte jemand Gott' dann erst glauben, wenn er uns etwas verspricht. Selbst wenn es nie Verheissungen gegeben hätte noch das Gesetz noch die Propheten, so würde die Ankunft Christi

allein genügen, um gerecht zu machen alle die an ihn glauben (p. 603). Und hinwiederum ist jener Glaubensakt, für sich allein betrachtet, nicht derartig seiner Natur nach, dass er uns gerecht machen könnte, noch auch wirkt er das Gute aus sich allein, sondern die Gnade und der Geist Christi sind es, die ihm seinen Werth geben. Christus selber, der das Glauben schenkt, erklärt vermöge seiner Gnade jenen Glaubensakt acceptiren zu wollen, und schmückt ihn nun mit seinem Geiste wunderbar aus und schenkt ihm reichliche Himmelsgnaden, die er gerade so gut uns in irgend einem andern Akt schenken könnte“ (p. 630). — Also, streng genommen, ist es nicht der Glaube, der den Menschen heil, gerecht oder selig macht, sondern die Gnade Christi. Bei Servet ist eben alles Gute organisch eingegliedert in Christum und so wird auch der Glaube in Ihm centralisirt.

„Der Glaube erfordert nun nicht etwa eine besonders hohe Intelligenz, sondern eben nur festes, unerschütterliches Vertrauen bei aller Einfalt. Im Hebräischen, im Griechischen, im Lateinischen hat das Wort Glauben es nicht mit dem Verstande zu thun, sondern mit der gewissen Zuversicht des Herzens (p. 289). Darum ist es keine glückliche Erklärung von Glauben „das Wohlwollen Gottes gegen uns erkennen.“ Das Erkennen und das Wissen ist überhaupt nicht das Höchste. Sondern höher steht (quod majus est) die persönliche Erfahrung. Und zweifelsohne erfahren die Gläubigen reichlich das Wohlwollen Gottes an und in sich selbst. Liegt nun aber der Glaube auch nicht in dem Verstande, noch ist er auch eine Erkenntniss, so steht er doch mit der Erkenntniss in Verbindung (p. 297 ff.). Ich sage desshalb nicht: ich glaube um zu verstehen, sondern allenfalls: ich verstehe um zu glauben. Indess wer nicht schon eine feste Ueberzeugung von den himmlischen Dingen hat, der weiss gar nicht was das heisst, ein Sohn Gottes sein: so kann also der nicht wohl glauben, der da übel versteht, ob er gleich sagt, er glaube (p. 296). Ich fasse desshalb die Zustimmung des Glaubens nur als eine so

zuversichtliche, wie sie Petrus hatte, als er in aller Einfachheit bekannte: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Math. 16, Jo. 6. Und das ist auch die grosse *πληροφορία* des Paulus (p. 289). Und einen anderen Glauben werde ich nimmermehr zulassen (aliā fidem sum nunquam admissurus. p. 629). Und da in den evangelischen Schriften nie das Wort glauben gebraucht wird, wo nicht dieser Glaube uns eingeschärft würde: so halte ich es für ein grosses Verbrechen (magnum facinus), dem Glauben eine andere Füllung oder Färbung geben zu wollen (p. 290). Das ist mein wahrhaftiger Glaube, das feste Vertrauen und die lebendige Ueberzeugung, dass Jesus, Gottes Sohn, sei mein Heiland, der mich, weil ich ihm vertraue, umsonst errettet, und mit dem Reich der Himmel jetzt beschenkt, nicht es mir bloss verspricht. Und da soll mir nun niemand sagen: „das glauben die Teufel auch.“ Die Teufel glauben auch und zittern, wir aber glauben und freuen uns. Wir glauben an den Sohn Gottes; an ihn glauben die Teufel nicht. Die Teufel glauben zitternd, dass er der Sohn Gottes sei, der da kommt sie zu verderben. Wir in unserem Vertrauen glauben, dass er der Sohn Gottes ist, der da kommt, uns zu retten und der Gewalt des Dämon zu entreissen (p. 295). Darum wenn auch jene spotten, das sei ein unnützer, bloss geschichtlicher Glaube: Wir wünschen ihnen eine recht starke Anspannung dieser geschichtlichen Beistimmung: damit sie, angesichts der centralgeschichtlichen Thatsache, die den Höhepunkt der ganzen Weltgeschichte bildet, im Stande seien, Gott zu gehorchen, der da sagt: Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören (p. 682). Ja, dass Jesus der Sohn Gottes ist, aller Gläubigen Heiland: das ist der allgemeine christliche Glaube (*fides catholica*), wie er gepredigt wurde durch Gott selbst, da er vom Himmel sprach; durch den heiligen Geist, der sichtbar herniederfuhr; durch Johannes den Täufer, durch Christum selbst, durch alle Apostel, alle Jünger, alle Propheten ehemals und solch ein Heer von Zeugen. Freilich, wer das nicht glauben

will, den können wir nicht zwingen. Denn freiwillig (voluntarius) ist der Glaubensakt, wie er im freien Herzen wurzelt und dem lebenbringendem Odem des heiligen Geistes folgt (p. 277). Dass aber der Glaube im Herzen seinen Sitz hat, und nicht im Verstande, erhellt zur Genüge aus Schriftstellen, wie Luc. 24, 25. Röm. 10, 9. Act. 8, 37. Hebr. 3, 12. Math. 15, 19. 13, 17. Hebr. 3, 8 u. 10 cf. Ps. 95, 8, und 10.

Freilich ist der Glaube keine blinde That aus dem blossen Gefühl des Herzens, sondern die Einsicht muss hinzutreten, wie bei allen moralischen Akten, zu deren Zustandekommen immer die Einsicht mit eingreift: denn der Wille wird nicht fortgerissen von dem, wovon er keine Vorstellung hat (p. 300f.). Das Herz kann nicht wollen, wenn es der Verstand nicht mit einem Gegenstand versieht. Auf völlig Unbekanntes kann man auch nicht vertrauen (p. 302). Der erste und wahrhaftige Gegenstand des Glaubens ist nun jener Jesus von Nazareth, der von den Juden gekreuzigt worden ist. Der Verstand bildet vom Hören der Predigt über diesen Gegenstand sich besondere Kenntnisse, verschiedene Vorstellungen und Sätze. So: dass er gesandt ist von Gott, der wahre Messias, der Sohn Gottes, der seine Gläubigen annimmt, rechtfertigt, ihnen die Sündenvergebung schenkt, das Reich der Himmel und das ewige Leben. Der für uns gestorben ist und zu Gott als Aufgestandener zurückkehrt, um uns zu Gott aufzunehmen. Der im Gesetz verheissen ist, alle Verheissungen des Gesetzes in uns erfüllt, das Gesetz selber an unserer Statt erfüllend, um uns von seiner Last zu befreien. — Nun ist es Sache des Herzens zu diesen Sätzen Stellung einzunehmen und sie auf sich anzuwenden, sobald es den Zug des Vaters und die Bewegung des Geistes verspürt. Desshalb ist das Herz verantwortlich zu machen. Denn das, was ihm vorgestellt wird, das verwirft das Herz bald, bald nimmt es dasselbe an, bald hält es das Angenommene nicht ordentlich fest, wie Christus lehrt Math. 13. Das Herz ist frei, zu glauben, zu vertrauen, zu hoffen

und sich liebend hinzurichten auf Christum. Das Herz ist ungläubig, misstraut, verzweifelt und hasst. Der Glaube fasst Wurzel im Herzen, geht durch die Vorstellungen des Verstandes, um sie in selbsterlebte Erfahrung zu verwandeln, und zielt ab auf sein Objekt, welches ist Christus. Sobald der heilige Geist das Herz bewegt und der Wille die Vorstellung aufnimmt, wird der Akt des Glaubens an Christus substantiell im Herzen erzeugt und haftet nun förmlich fest in der Seele, die ihn hervorgebracht hat. Dieser Glaube ist Christi Bildner in uns, er spiegelt Christi Urbild und Gestalt ab, gerade wie jene Kenntniss, die im Verstande sich von Christo gebildet hatte, und die da mitwirkte zur Bildung des Glaubens.“ — Wie nun der Glaube seine volle himmlische Kraft erst hat, wenn er in Christo als seinem Objekte ausruhen kann, so hat er hinwiederum keine ethische Kraft ohne durch die volle Freiheit der Entschliessung. „Warum sonst, sagt Servet, fordert Gott etwas von uns im Glauben? Warum bestraft er die, welche den Glauben nicht vollbringen? Weil er selbst uns in den Stand gesetzt hat (dedit), dass wir glauben können (ut possimus). Wahnsinnig wäre es von jemand das zu fordern, was er durchaus garnicht leisten kann. Und noch wahnsinniger, ihn desswegen härter zu strafen, als Sodom und Gomorra. In wunderbarer Kunst verföhrt mit uns Gott. Er ist es, der uns die Herzen öffnet Act. 16. Er giebt die Macht Tob. 1. Etwas anderes ist es, zwingen, etwas anderes, Macht geben. Macht, Auswahl und freie Entscheidung giebt uns Gott Deut 11 u. 30. Josua 24. Jer. 21. Eccl. 15. Indem er anklopft, zwingt er uns nicht unabänderlich. Denn so spricht er: „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an, ob jemand meine Stimme höret und öffne die Thür: dann werde ich zu ihm eingehen. Apoc. 3. Er giebt uns die Gelegenheit zu bereuen und wir wollen nicht: Math. 23 und Apoc. 2. Er streckt seine Hand aus zur Hülfe und wir halten zurück Prov. 1. Ja schon so herrlich von ihm erleuchtet und eben eintretend, kehren wir bisweilen wieder um. Allerdings werden wir dann mit Recht schärfer

bestraft, da wir um so viel leichter hätten bleiben können in der schon uns dargereichten Gnade (p. 301 f.). Aber wenn nun auch unser Glaube unsere eigenste freie That ist, für die wir allein verantwortlich bleiben und der Glaube erst dann ein lebendiger heisst, wenn wir es selber spüren, dass etwas in uns lebt, nämlich Christus: so ist doch immer wieder der Geist des Glaubens Gott, der Glaube selber ein in der Seele geschaffener Akt: Gott ist es, der da den Glauben fest macht, mehrt und gründet (p. 631): und darum dürfen wir unsere Rechtfertigung, unsere Sündenvergebung, und die ganze Welt des Himmelsreichs, in welche die Gläubigen eintreten, nicht dem Verdienst unseres Glaubens zuschreiben (*non nostræ fidei meritis*), sondern dem Leiden Christi (*sed passioni Christi* p. 529).

Soviel vom Glauben. Wer nun gelehrt worden ist durch die Predigt des Evangelium, Busse gethan und den Glauben ergriffen hat, der tritt, nach der Ordnung der Wiedergeburt, in den Katechismus (p. 536). Hier werden ihm Busse und Glauben nach der Schrift weiter dargelegt, damit er sich dieselben völliger aneigne. Es muss hier ausdrücklich constatirt werden, dass der Spanier, durch den Vergleich der gläubigen Kenntniss, Heilserfahrung und Bibelgründung bei den getauften Juden und Mauren seiner Heimath mit der Heilserfahrung seiner altchristlichen Landsleute, sich von der völligen Unerlässlichkeit einer ganz allgemeinen Einführung des Confirmanden-Unterrichts überzeugt hat. Denn die sprüchwörtliche Heuchelei der Marranos gerade wie die abergläubische Stumpfheit der Altchristen beruhten beide nur auf dem Mangel an christlicher Durchgründung und erfahrungsmässiger Heilsbefestigung. Servet kann ohne jahrelange Katechese sich psychologisch, pädagogisch und biblisch keine rechte christliche Gesinnung denken, die fähig wäre, ein neues Glaubensleben zu erzeugen. Schon die tiefere Sündenerkenntniss setzt ein so zartes und fein gearbeitetes Gewissen voraus, wie es seit Adam's Fall sich nirgend vorfindet und auch durch die treueste Predigt,

da sie sich allgemein halten muss, nicht erreicht wird. Die persönliche individuelle Aneignung des Heils, ohne welche die Wiedergeburt keine wahre ist, bleibt immer die Hauptaufgabe im Confirmanden-Unterricht. Und insofern ist Servet nicht bloss Mitarbeier der grossen Katecheten Luther, Leo Jud, Calvin, Olevianus, Ursinus, sondern wesentlich Vorgänger Spencers. Da nun aber der Entdecker des Blutumlaufs und Gründer der vergleichenden Geographie (cf. Koner's Zeitschrift für Erdkunde 1875, III.) je und je ein Mann der Erfahrung ist, so hebt er auch hier die jahrhundertalte spanische Erfahrung hervor, dass die Kindertaufe allein, noch überhaupt die Taufe vor den Anzeichen der eintretenden Wiedergeburt nicht im Stande sei, weder der Marranos massenhafte Heuchelei noch der Altchristen durchgängige Stumpfheit für das christliche Heil zu verhindern. Und damit die Taufe nicht zu einem opus operatum herabsinke, wie das in unchristlichen Familien ohne Religions- und Confirmanden-Unterricht so leicht geschieht, zieht er es vor, die Sitte der alten Christen beizubehalten, die uns von der Kindertaufe nichts melden. Es ist diese Anschauung des gläubigen Spaniers ein Produkt theils der lokalen und temporellen Erfahrung von der seichten und frivolen Taufpraxis des späten Mittelalters, wie es bis in die Reformationszeit hineinreicht; theils ein Produkt jenes Servet auszeichnenden grammatisch-historischen, exegetischen Taktes, der ihm sagte, dass Paulus mit all' seinen Bildern und Ausführungen über die Taufe immer nur die Erwachsenen-Taufe im Sinne hat; theils ein Produkt jener bis in's Kleinste gehenden buchstäblichen Gewissenhaftigkeit des biblischen Theologen, der, weil Christus uns ein Vorbild gelassen, auch Christi Taufannahme im dreissigten Lebensjahre als eine feste Ordnung für den normalen Gang der Wiedergeburt ansieht. — Vorläufig, wo wir noch zehren von den unendlich reichen Segnungen, welche die Kindertaufe mit wahrhaft christlichen Pathen den Eltern in die Häuser bringt, ist jene christliche Fortbildungsschule mit der öffentlichen Prüfung vor

der Gemeinde und der Krönung des Werks in der Taufe, wie Michael Servet sie im Auge hat, für unsere nicht mehr mittelalterlich-verwahrlosten Zustände unpraktisch. Wenn aber in zunehmendem Masse das Pathenthum ausgehöhlt wird, bis es, glaubenslos und liebelos, jeder Bürgerschaft für christliche Erziehung sich entzieht und wenn, wie in den grossen Städten schon anfängt, heuchlerischer Namenchristen und glaubensstumpfer Altchristen Kinder ungetauft in die Höhe wachsen: dann wird für ähnliche Verhältnisse auch die ähnliche Taufpraxis wieder eintreten müssen und die Taufe, wie Servet es wünscht, auch über das zwanzigste Jahr hinaus und bis in die dreissigjährige Manneserfahrung hinein durch katechetische Pflege in christlichen Jünglings- und Männer-Vereinen vorbereitet werden können oder müssen.

Auf den Katechismus folgen nun die drei wichtigsten Stücke der Wiedergeburt, die alle den Charakter des Durchgreifenden, Entscheidenden an sich tragen: Servet nennt sie mit der Bibel den Tod oder das Absterben der Sünde (p. 541 ff.), das Begrabenwerden (p. 546) und die Auferstehung zu heiligem Leben (p. 547 ff.), wie sie sich nach Servet darstellen, recapituliren, concentriren und vermitteln in der Taufe. Hier ist Servet wieder so recht in seinem Element. Hören wir ihn selbst.

Schon dadurch, sagt Servet, wird zunächst das grosse Geheimniss der Taufe und der herrlichen Gnade Christi offenbar, dass, nachdem der Eine für uns gestorben ist (pro nobis mortuo), wir Sünder, was die Auslöschung der Sünde betrifft, gleichfalls für Todte gehalten werden (p. 541). Es stirbt in der Taufe das Alte und die Sünde selbst, die uns zum Tode führte, so dass man sagen kann, der Tod sei hier gestorben, damit wir leben können (p. 544). Obwohl also die Welt uns anlacht, dessenungeachtet führen wir jetzt jenes verborgene, himmlische unsterbliche Leben in Christo, so dass die endliche Auferstehung uns nichts anderes bringen wird als dieses Lebens Klarstellung in der Herrlichkeit (p. 542). Alle zukünftigen Geheimnisse, die uns bevorstehen, sind

geistlich schon in der Wiedergeburt erfüllt: denn die Wiedergeburt ist die geistliche Auferstehung, jene die leibliche: diese die erste, jene die zweite (p. 544). Je mehr nun das Fleisch ertödtet wird, sobald das nämlich im Glauben geschieht, um so mehr wird der Geist lebendig gemacht. Beides geschieht durch Beten und Fasten (p. 543). Der wahre Christ, der da der innere Mensch ist und die neue unsterbliche Creatur in Christo, lebt schon jetzt mit Christo im Himmel ein ewiges Leben und kann weder sterben noch auch begraben werden Ps. 49, 16 (p. 543). Man darf hier eben nie vergessen, dass es sich bei der Wiedergeburt nicht um ein Zeitgebilde handelt, sondern um eine substantielle göttliche Erzeugung (*substantialis divina generatio*). Aus Liebe zu uns hat sich der Geist Christi in eins zusammengeschmolzen mit Gott, um sich so uns mitzutheilen und uns mit Gott in eins zusammenzuschmelzen (p. 549). Durch den Geist Christi werden unsere Seelen im Glauben hergestellt, substantiell erneuert. Das ist eben die Eigenthümlichkeit der heiligen Taufe, den Menschen so wiederzugebären, dass er Christo substantiell einverleibt wird und mit Christo überkleidet (p. 550). Zugleich mit dem Geiste Christi empfangen unsere Seelen die neue Lebenssubstanz, die diesem Geiste eignet, sowie das wahrhaftige Blut des Lebens und das wahrhaftige Fleisch (p. 551).

Denn man muss hier sehr wohl unterscheiden erstens jene allgemeinen göttlichen Geistesgaben, die Gott auch über die Heiden ausstreut, und vermöge deren es allein möglich ist, recht zu handeln mit freudiger Zustimmung des Gewissens, wenn auch noch ohne Kenntniss von Christi Gestalt. Das zweite ist jener besondere Gottesgeist, den der Katechumene aus der Lehre Christi empfängt. Weit höher aber noch steht der Geist, der über den Christen ausgegossen wird in der heiligen Taufe. Auch schon zu den Lebzeiten Jesu war ein Unterschied zwischen dem Geist, den die Predigt Christi brachte, und dem Geist, den erst Christi Auferstehung hervorrief Joh. 7, 39. Sobald jemand in Christo geboren

wird aus Wasser und Geist, so drückt Christi Geist sich tief in ihn ein, es geschieht eine gewisse substantielle Besamung, ein gewisses Anlegen Christi wie einer neuen Hülle: und dazu kommt die Speise des Fleisches Christi und der Trank seines Blutes. Und so wird uns in der Taufe der ganze unversehrte Geist Christi gegeben, wie im Abendmahl sein ganzes unversehrtes Fleisch (*integra caro*). Desshalb sagten wir oben, dass die Wiederburt ihre gewisse innere Ordnung habe, die aus der äusseren Ordnung resultirt, welche uns objektiv vorliegt in den göttlichen Diensten der Kirche, nämlich in der Predigt, in der Taufe und im Abendmahl. Auf diesem Wege soll die Seele Christum erlangen (p. 550).

Bei der dritten Geistesstufe, um die es sich hier handelt, geht eine Einpflanzung der Natur des himmlischen Menschen vor sich in unserer Seele. Christus ist es, der, durch sein heiliges Leben, Sterben und Auferstehen, erst unsere Seele unsterblich macht und unseren Geist zu einem Lebensgeist nach dem Bilde seines unvergänglichen Lebensgeistes, den er uns mittheilt, wenn er sich uns ganz hingiebt. Jenen Odem oder Geist, mit dem Christus jetzt athmet, den haucht er in unseren Herzen aus, indem er seine gesammte Natur uns zu eigen macht. Auf so geheimnissvolle Weise werden wir von oben her aus himmlischen Elementen geboren und von neuem erzeugt und zwar in kraft der Auferstehung Christi, indem uns mitgetheilt wird die unversehrte Substanz jenes Geistes, den Christus durch seine Wiedergeburt aus dem Grabe erhalten hat als einen durchaus unverweslichen Schatz. Diese Unverweslichkeit verbindet Christus substantiell mit unserer Seele, so dass man sagen muss, die Wiedergeborenen haben eine andere Seele als vorher, in Anbetracht der erneuerten Substanz und der ihr neu eingehauchten Gottheit (p. 551). Und diese Umbildung ist nicht etwa eine Schöpfung fromm-erhitzter Phantasie: sondern wirklich wahrhaftig (*vere et realiter*) sind in uns die himmlischen unverweslichen Dinge, gerade so wie sie

Christus jetzt im Himmel substantiell besitzt: und nur vermöge des Besitzes dieser höheren Elemente ist unsere Seele im Stande, dem inwendigen Menschen den Leib Christi selber substantiell zu assimiliren. Nicht könnte der unverwesliche Leib Christi substantiell unserer Seele sich verbinden, wenn in ihr nicht eine Theilnahme an jener unverweslichen geistlichen Substanz constatirt wäre. Denn das ist das gemeinsame Band (*commune vinculum*). Durch ein vergängliches Band wird unsere Seele festgebunden an unsern vergänglichen Leib und durch ein unvergängliches Band wird sie festgebunden an den unvergänglichen Leib Christi (p. 552): eine Lehre von grosser apologetischen Kraft, wenn man bedenkt, dass der sie aufstellt, der grösste Anatom seiner Zeit war: ein Mann, den das XVI. Jahrhundert wegen Glaubensmangels verbrannt hat.

Wie oft hatte Servet staunend vor den Wundern des menschlichen Leibes gestanden und wie andachtsvoll sind die anatomischen Auseinandersetzungen gehalten, mit denen er in der *Restitutio* die Bibellehre erklärt. Hier steht er vor grösseren Wundern!

„Wunderbar, sagt der Leibarzt des Erzbischoffs von Vienne, ist in uns die neue Zeugung aus Wasser und Geist, zugleich aus stofflichem und überstofflichem (*super-elementari*). Durch diese Geburt wird uns der Himmel selbst gegeben, eben wie wir dabei aus dem Himmel geboren werden. Solche Elemente werden uns gegeben, wie sie Christus im Himmel hat, himmelerneuernde. Sie giebt uns Christus, indem er sich selber ganz uns giebt (p. 552). Man darf hier eben nicht vergessen, dass es sich nicht um eine blosser Besserung oder Ausbesserung des alten Menschen handelt, als wäre der im Grunde gut; überhaupt nicht um irgend ein Stückwerk oder Flickwerk. Sondern die Wiedergeburt ist die substantielle und vollständige Erzeugung eines neuen Menschen (*substantialis et integra novi hominis productio*). Diese Neuschöpfung, sagt Servet, ist eben darum unumgänglich,

weil voranging die dämonische Besudelung in den Elementen der Seele selbst. Es wäre Unrecht bei Gott und den Menschen (nefas), wollte man in solch' eine Besudelung den gesammten Christus verwickeln (p. 552).

Mit dieser markigen Idealität des spanischen Bibeltheologen hängt nun auch seine Fassung von der Abendmahlslehre zusammen. „Mit des Leibes und Blutes Christi unverweslicher Speise und Trank kann, sagt Servet, nur der unverwesliche Mensch genährt werden, da die Ernährung die natürliche Assimilation ist (cum nutritis sit naturalis assimilatio). Und diese Ernährung geht um so leichter von Statten, als jener Mensch aus dem Fleisch und Béine Christi wesentlich besteht Eph. 5, 23. 29—32. So ist denn der neue Mensch aus unvergänglichem Samen wahrhaft (vere) gezeugt, unvergänglich in Christo gegründet und mit unvergänglicher Speise wahrhaft ernährt. Wie soll denn auch der neue Mensch nicht unsterblich sein, da ja jener alte Adam bei seiner ersten Geburt schon unsterblich war? Ist er denn nicht weit edler noch als jener? (p. 553). Ueberlege dir, fährt der spanische Arzt fort, aus welchen Elementen jetzt im Himmel substantiell besteht der Leib Christi selber und sein lebenbringender Geist? Daraus wirst du einsehen, welch' eine Zusammensetzung aus seinem Geist und Fleisch der neue Mensch haben muss, der Christo anhängt, wie die Rebe am Weinstock, mit ihm verbunden zu einer Substanz (p. 554).

Mit Paulus unterscheidet Servet nun den neuen Menschen in dem Wiedergeborenen von dem Wiedergeborenen selbst (Röm. 7), insofern letzterer neben dem Himmel immer noch ein gut Stück Welt in sich trägt, so lange der alte Adam nicht völlig begraben ist. „Der inwendige Mensch, sagt Servet, kann niemals sündigen. Wir aber sündigen häufig und mannichfaltig. Dann wird nicht gleich der inwendige Mensch mit verdorben, sondern in Christo verbirgt er sich gewissermassen und wird bewahrt, indem Christi Langmuth ihn unterstützt. Denn viele

Sünden decket die Liebe und die Gnade Christi (p. 555). Alle Sünden werden denen, die Christum recht darum bitten, vergeben. Wenn aber die Reulosigkeit anhält, so weicht, immer wieder zu seinen bestimmten Zeiten zur Busse treibend, Christus nach und nach völlig zurück. Dann führt die Sünde, die an sich keine Todsünde war, zum Tode, indem immer das Fleisch den von Christo angetriebenen Geist besiegt. In langwierigem Kampfe werden wir nach und nach zum Tode geführt (p. 556). So lange unser inwendiger Mensch in uns bleibt, bleibt auch die Gerechtigkeit und die Gnade Christi: und so lange sind die begangenen Sünden verzeihbar (p. 557). Anders ist es bei der Sünde wider den heiligen Geist. Da stirbt sofort der inwendige Mensch. Unsterblich und unverweslich heisst in uns der inwendige Mensch, wie Adam vor der Sünde: insofern er nämlich in Unsterblichkeit sich erhalten konnte, wie auch Adam es konnte, weil hier wie da Wahlfreiheit bestand und die Macht, sich frei zu entscheiden (p. 555). Insofern heisst der neue Adam gerade wie der alte nur bedingungsweise unsterblich und verweslich (p. 556). Niemand wird die weittragende ethische Kraft dieser Anschauung verkennen.

„Da nun unser inwendiger Mensch nichts anderes ist, als Christus selbst, wie überhaupt Christus im Reich der Himmel alles ist in allen (Col. 3, 11), so wäre es närrisch, wollte wer sich rühmen, er sei Christo gleich (p. 557). Vielmehr haben wir dankbar anzuerkennen, sagt Servet, dass von Christo selber je und je unser Ruhm stammt und wir ihm dafür unendlich verpflichtet sind, auch in der zukünftigen Welt (p. 558). Unsere Geburt stammt von der Creatur, Christi Geburt aus der Substanz Gottes. Auch besteht unser inwendiger Mensch aus der göttlichen Natur Christi und aus der menschlichen Natur unseres Geistes, so dass wir desswegen mit Recht heissen Theilnehmer an der göttlichen Natur, 2 Petr. 1, 4. Unser inwendiger Mensch ist wahrhaft himmlisch. Vom Himmel kommt er, aus Gottes Substanz, aus Christi göttlicher Substanz. Nicht aus den Säften des Bluts, nicht

aus dem Willen des Fleisches ist er geboren, sondern aus Gott Joh. 1, 12. 15. Unser inwendiger Mensch ist gerecht, gerecht geboren, gerade wie Christus gerecht geboren ist und immerdar in der Gerechtigkeit wohnt. Unser inwendiger Mensch ist Gott, sowie Christus Gott ist und der heilige Geist Gott ist. Der eine Christus ist in den vielen, und macht uns zu Christ's und zu Göttern Joh. 4, 14. 17, 11 ff. Sach. 12, 8. 10. al. (p. 558). Und alles, was Christus weltgeschichtlich erfahren hat, das erfahren wir in uns von neuem. Das ganze Leben der Gläubigen ist eine inwendige Widerspiegelung des Lebens Jesu. Und durch unsere eigenen Herzenserfahrungen werden hinwiederum die Thatsachen seines Lebens für uns heller erleuchtet. Wer in sich Christum erkennt, der nimmt den Auferstandenen wahrhaftig wahr und weiss, dass er nach seinem Gleichniss auferstehen muss (p. 548). Alle eschatologischen Thatsachen, die uns bevorstehen, werden in den sittlichen Thatsachen, die wir in uns erleben, vorgebildet, verbürgt und erläutert. Und hinwiederum verhilft uns zu der inneren Erfahrung des Lebens Jesu und bringt uns den rechten Geschmack davon bei (*cujus rei verum gustum*) der Dienst der Kirche den Gott um uns gebreitet hat, mit den Handreichungen der Gnade in der Lehre, Taufe und im Abendmahl (p. 549 ff.).

Das achte Stück in der geheimnissvollen göttlichen Ordnung wird gar leicht übersehen, und ist doch von der grössten Wichtigkeit. Servet meint: die Gabe des heiligen Geistes (*spiritus sancti donum* p. 559 ff.). Jeder Wiedergeborene muss sagen können: „Ich habe den heiligen Geist.“ Aber er hat ihn nicht als Errungenschaft, noch auch als Erbschaft von seinen christlichen Vätern, oder gar als Vorrecht seines Standes, sondern er hat ihn als ein freies Gnadengeschenk. Servet betont auch hier wieder den Unterschied zwischen der Wiedergeborenen eigenem Geist und dem Geiste Gottes. „Der Geist der Gnade, sagt Servet, ist von unserer angeborenen Seele ebenso verschieden wie überhaupt die Wiedergeburt von der Geburt. Jener Geist ist Gott, unsere Seele ist nicht Gott.

Erst durch Vereinigung mit dem heiligen Geiste wird unsere Seele eins mit Gott. Der Seele Lebensgeist und Elemente sind vergänglich. Des neuen Geistes Elemente sind unvergänglich, so wie sie im Himmel jetzt an sich trägt Christi eigener Lebensgeist. Nach den Schilderungen des Wortes Gottes (*ex Dei praescripto*) wird alles Fleisch Seele also erklärt: die Seele ist ein gewisser ursprünglicher Lebensodem in dem Blut. Insbesondere des Menschen Seele ist ein gewisser ursprünglicher geistartiger Lebenshauch in dem Blut. Der Geist der Wiedergeburt hingegen ist der neue Hauch der Gottheit, welcher die durch die Wiedergeburt in Christo erneuerten Elemente heiligt (p. 181). Hier musst du wiederum aufmerken, welche Substanz Christus heute, seinem Geiste nach, im Himmel hat. Denn gerade wie das Wort Gottes persönlich (*hypostatice*) Mensch ist, gradeso auch ist der Geist Gottes persönlich des Menschen Geist. Durch die Macht seiner Auferstehung nun sind alle Elemente des Leibes und des Geistes Christi erneuert, verklärt, unverweslich gemacht worden: und diese alle theilt uns Christus mit in der Taufe und im Abendmahl, indem er ja sich ganz uns mittheilt (p. 182). Vor der Menschwerdung des Wortes war jene substantielle Daseinsweise, die man heiligen Geist nennt weil sich Gott den Heiligen darin geistig mittheilt, mit keinem Menschengeiste noch so persönlich (*ita hypostatice*) vereint gewesen. Seitdem aber ist er unaufhörlich mit dem Geiste Christi substantiell vereint. In der Auferstehung aber sollte er noch einen neuen Geist der Herrlichkeit erhalten, den er noch nicht hatte vor seinem Tode, als er von dem andern Tröster sprach, den Gott verheissen. Und diesen neuen Geist schenkt er uns in der Wiedergeburt, denn er gehört ihm zu eigen (p. 184). Der soll nun das Gepräge seiner Substanz und das Ideal eines Gotteskindes, das er von ihm empfangen, in unsere Herzen prägen und uns die göttliche Ordnung halten lehren, die Christi Lehre vorgeschrieben hat. Auch in diesem Sinne gab Christus seine Seele für uns hin. So ist Christus

die einige Quelle, aus der der heilige Geist auf uns fliessen kann. Der heilige Geist ist das Leben, die Seele und der Sinn Christi (p. 190). Und weil er es ist, der den Sohn in uns bildet, so heisst er „der Geist der Sohnschaft.“ Weil nun dieser Geist der vollen Sohnschaft, der Geist der Herrlichkeit, erst in der Auferstehung Christo gegeben wurde, so nennt uns auch erst der Auferstandene seine Brüder Math. 28. Joh. 20 (p. 191). Erst vermöge dieses Geistes, der in uns ist und in Christo, werden wir substantialiell eins mit ihm, wie er eins ist mit dem Vater. Die Seele lebt im heiligen Geist und der heilige Geist lebt in der Seele. Wie Gott in Christo ist und Christus in Gott und wie Christus Gott ist, indem er doch Mensch bleibt (Christus est Deus manens homo): so auch wird unsere Seele in der himmlischen Wiedergeburt durch eine persönliche Einheit „heiliger Geist“ und bleibt doch Seele, wie der Mensch Gott wird und eins mit Gott. Wird doch, nach einer anderen Seite hin, die Luft selber, die wir einathmen, eins mit unserer Seele, sobald sie mit unserem Lebensgeist wesentlich verbunden ist, innen im Herzen (p. 195). Darin liegt wieder ein wunderbares Geheimniss bei der Empfängniss des neuen Menschen aus dem Samen des göttlichen Wortes, dass zunächst durch den lehrenden und tröstenden Geist die Idee des Sohnes tief in unser Herz geprägt wird, und dann erst der Leib selber hinzugefügt wird, Blut, Fleisch und Bein des Sohnes, in des Herrn Mahl (p. 191). Und wie die Kinder in Einem Hause verschieden sind, so hat auch der heilige Geist in sich verschiedene Gaben und Masse für die Wiedergeborenen, je nach der verschiedenen Beanlagung der Seelen. Vom Tage seiner Wiedergeburt macht er mit dem Geiste Petri einen einzigen Geist in ihm aus, und wieder einen andern mit dem Geiste Pauli und noch einen andern mit dem des Johannes: und dennoch sind die unter sich so verschiedenen Geister der Wiedergeborenen ein einziger Geist in Gott (p. 227. cf. 186).

Aber je mehr ihm nun auch der heilige Geist in Christo originirt und in ihm centralisirt wird, wie alles

im Himmelreich — cogita in solo Christo esse originaliter spiritum sanctum p. 550 — um so mehr dringt Servet auch auf die Pflicht der Wiedergeborenen sich zu vergewissern, dass sie den heiligen Geist und seine Gaben jetzt schon in sich spüren. Der Geist wird den Wiedergeborenen nicht bloss vorgemalt oder verheissen, sondern wirklich gegeben wird er ihnen, damit sie ihn wirklich haben. Und hinwiederum ist der heilige Geist kein todter Schatz, den man haben kann, ohne dass jemand davon erfährt, noch ist auch das Erfülltsein vom heiligen Geist ein passiver Zustand, sondern der heilige Geist ist Gottes Handlung, Gottes Bewegung in unserm Geiste, Gottes heilige Energie, die da von Grund aus alles erneuert und zur heiligen Vollendung treibt (de Trinit. error. f. 59^b. 85^a. 86^a. 110^a al. s.). Ja wenn ich alle Wirkungen des heiligen Geistes in allen Schriften durchforsche, sagt Servet, so finde ich keine Stelle, in der der heilige Geist jemandem zugeschrieben wird, ohne dass aus bestimmten That-sachen zu Tage läge, dass der heilige Geist in ihm und durch ihn etwas vollbracht hat (aliquid effecisse p. 559). Dazu gerade nur giebt Gott den heiligen Geist. Gott thut das nicht, um sich selbst zu bewegen noch auf sich selber reale Wirkungen zu erzielen, sondern um die Creatur zu bewegen (p. 680). In uns soll der Wille Gottes lebendig werden, wie er in Christo die treibende Kraft war und die Speise (p. 684). Dazu hat Gott den heiligen Geist bestimmt, dass er hier alles beleben soll für die Ewigkeit, insbesondere durch Heiligung des menschlichen Herzens und Lebens (p. 705).

Um nun diese Bewegung des Menschensinnes von oben sinnbildlich darzustellen und gewissermassen objektiv auch angesichts des Dritten zu verbürgen und zu vermitteln, dient als letztes Stück für die geheimnissvolle Ordnung der Wiedergeburt die Handauflegung (p. 561 ff.). Gott ist es, der durch Christum dem seine segnende Hand auflegt, dem er gleichzeitig im Herzen bestimmte Gaben des heiligen Geistes übergiebt. Mit blossen Verheissungen kann man die Wiedergeborenen nicht abspeisen. Es sind Gaben,

die uns Noth thun, und die Gott in der reichhaltigsten Auswahl, je nach den verschiedenen inneren und äusseren Umständen seinen Wiedergeborenen schenkt, Röm. 1, 11. 29. 12, 6. 1 Cor. 1, 7. 7, 14, 1. 12, 31. Eph. 4, 7. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Jac. 1, 17. al. Erst durch diese Gaben gewinnt das Himmelreich Fleisch und Blut (de justicia regni Christi. Cap. IV). Wo diese Geistesgaben fehlen, da ist die Wiedergeburt verdächtig: da fehlt das göttliche Siegel und Unterpfand für das neue Leben. 2 Cor. 1, 22. 5. 5. Eph. 1, 14. Wenn die Kirche nichts mehr zu geben hat, dann fällt freilich die von Christo eingeführte und von allen Aposteln beobachtete Sitte der Handauflegung fort. Wo aber die Handauflegung kräftig ist, da finden sich auch unter den segnenden Händen sofort die ersehnten Himmels Gaben ein (Restit. 561—564).

Der Geist ist zum Handeln da. Alles Handeln aber wird durch die Hand vermittelt. Gottes Hand kommt über uns und berührt uns Haupt und Herz. Gottes Hand thut Wunder 1 Kön. 18, 46. Jes. 59, 1. 66, 14. Luc. 1, 66. Marc. 5, 23. 7, 32. 8, 23. Act. 25, 8. Marc. 16, 18. 2 Kön. 4, 34. Math. 9, 18 al. s. Unter dem Gebet der Handauflegung kommt das neue Licht zum neuen Amt, kommt der Glanz der neuen Würde 2 Mos. 29, 10. 4 Mos. 8, 10. Act. 6, 6. 13, 3. 19, 6. 8, 18. 19. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6. „Wie nun bei den natürlichen Handlungen, sagt Servet, alles Handelnde (omne agens) sich ein Leidendes assimilirt, conformirt und unirt: so nimmt bei den himmlischen Handlungen Gott uns in seine Aehnlichkeit, Gestalt und Einheit auf, während äusserlich (am Himmel oder an den Häuptern oder an den Zungen) sein Feuer flammt und innerlich sein Geist ausgegossen wird: Alles Werde, von der ersten Schöpfung an, ist eine solche Ausgiessung von Licht und Wahrheit, die den Menscheng Geist erleuchten, gottähnlich machen und mit Gott vereinigen soll. Die erste Gottesberührung, den ersten himmlischen Lichtblick erhielt der Mensch, als Gott ihm, behufs Einigung in der Natur, dem erdigen Sohne, seinen Geist einblies. Das zweite Mal war es, wo, behufs

Einigung in der Gnade, Gott in reichstem Maasse seinen Pfingsgeist ausgoss über alles Fleisch; sein Bild innen erneuernd mit höherem Glanz. Das dritte Mal wird das sein, wo, behufs Einigung in der Herrlichkeit, wir ihn schliesslich schauen werden, wie er ist, in seinem unnahbaren Lichte, das kein Auge gesehen hat, auch kein Engelsauge, auch keine seligen Geister, sondern Christus allein (p. 587).

„Die Apostel schreiben uns jetzt schon Vollendung zu und erweisen uns als die vollkommenen, da ja die Gaben Christi in uns vollendet sind und seine Vollkommenheit uns mitgetheilt worden ist. 1 Cor. 1 und 2 und 14; 2 Cor. 3. Eph. 6. Col. 1 und 4. Hebr. 5. 6. 7. 9. 10 und 12. Jac. 1 und 3. 1 Petr. 1. 1 Joh. 2 und 4. Nur an der einen Stelle Phil. 3, 12 und 15 nennt sich Paulus zugleich vollkommen und unvollkommen. Unvollkommen in Anbetracht der Auferstehungs-Herrlichkeit; vollkommen in Anbetracht der empfangenen Gaben Christi“ (p. 607). „Und so gestehe auch ich zu, sagt Servet, dass die Wiedergeburt nicht in Einem Moment vollendet wird. Indess angefangen muss sie werden zu einer bestimmten Zeit, und zwar so lange der Mensch noch fähig ist, die Worte des Lebens anzunehmen, glaubensfähig: denn der Glaube ist die Thür der Himmel (*fides ostium coelorum*). Oder giebt es nicht eine bestimmte Zeit, wo jemand berufen wird? wo er aus einem Ungerechten gerecht wird? aus einem Ungläubigen gläubig? Ja es giebt eine bestimmte Zeit, wo jemand bekehrt wird und durch Christum geheilt und von den Sünden freigesprochen, wie Christus selber sagt. Math. 13 und Marc. 4. Es giebt eine bestimmte Zeit für die Sinnesänderung und Umwandlung Eph. 2. Col. 1 und 2 al. Und wenn nun auch, sagt Servet, nicht immer in der Stunde der Taufe oder des Abendmahls die Wirkung folgt, die wir erwartet hatten, so müssen wir doch bei ihrer Darreichung die persönlichen Zeitumstände des Petenten berücksichtigen, weil sie eben eingesetzt sind zur persönlichen Aneignung des Heils (p. 613). Darum soll ja keiner warten mit seiner Bekehrung

und sich damit getrösten, er stehe ja noch im wahren Glauben an den Versöhner, so seien auch seine Sünden verzeihlich. „Verzeihlich, allerdings. Aber hüten müssen wir uns, dass wir uns nicht durch den blossen Titel des Glaubens verführen, ohne den lebendigen Glauben vom todten zu unterscheiden: was heut zu Tage hier und da geschieht. Allerdings ist das wahr, dass wir so lange nicht zum Tode sündigen können, als der Glaube in uns nicht ausgelöscht ist.“ Aber der todte Glaube hat keine Funken und keine Gluth. „Und selbst wo der Glaube lebt, bewirken doch unsere Sünden, dass wir im Himmelsreich geringer gehalten werden, als andere, die öfter siegen. Und zuletzt führen auch die verzeihlichen Sünden dennoch zum Tode (p. 642). Doch wie, ist denn das ein härter Joch, als das, was die Juden trugen, und ist denn unser Weg schmäler, den uns Christus führt? Servet antwortet sich: Gebote, schwieriger als die im Gesetze waren, schreibt uns Christus allerdings vor Math. 5. Denn schwer und hart sind dem Fleische die Dinge, welche in uns der Geist Christi thut, der in allem dem Fleische zuwider ist und das Fleisch zerknirscht. Für das Fleisch ist jener Weg des Geistes nicht bloss eng und schwierig, sondern geradezu unmöglich, wie Christus sagt: sie werden eingehen wollen, aber nicht können. Sobald du aber eingetreten bist, macht dir der Geist alles leicht, alles angenehm, alles lieblich, alles ergötzlich für den inwendigen Menschen. Unser Fleisch sagt: das ist eine schwere Last. Er aber sagt: Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (p. 645). Durchweg und ununterbrochen alles das halten, was er uns befohlen hat, das ist jetzt unmöglich, wie jenes halten unter dem Gesetz unmöglich war. Denn da unser Fleisch vom Satan selber unterdrückt ist, so hat das Fleisch seine Momente, wo es uns bewegt, oft zu unserem Verderben: ebenso hat für sich hinwiederum der Geist seine Momente, immer uns zum Heil. In bestimmten Augenblicken wird uns durch den Geist gegeben, dass wir gefesselt werden von der Lieblichkeit der himmlischen Dinge und dann nichts Fleischliches

begehren. Vom Himmel wird uns bisweilen gegeben, lauter und rein von innerstem Herzens-Grund zu lieben, und so das Gesetz zu erfüllen (p. 647). Darum thut aber doch den Wiedergeborenen und durch den Glauben Gerechtfertigten eine täglich neue Sündenvergebung noth (*peccatorum quotidiana remissio*). Der durch die Sünde verletzte Geist des Glaubens muss hergestellt werden, durch die Gnade, die wir in der täglichen Busse uns gläubig erwerben (p. 658). Die erste Busse und Sündenbekenntniss führt den Menschen vom Tode zum Leben: die zweite Busse erhält den sterbenwollenden Menschen lebendig gegen den zweiten Tod (p. 659). Der aber, welcher die Lebenskraft giebt und alles herstellt ist immer Christus, durch seine Geburt in's Fleisch das Vorbild für unsern Wandel; durch seiner Auferstehung Kraft der Erstgeborene in der Wiedergeburt (p. 226 ff. al. s.).

So lehrte Michael Servet, dessen letztes Wort aus den Flammen zu Genf war „Jesu, du Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich meiner!“

Wenn man nun oft gesagt hat, und wohl mit Recht, dass sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, alle täuferischen und sektirerischen Elemente in dem spanischen Bibelforscher concentriren, und in ihm zum vollsten Ausdruck gelangen: welch' ein Heer von Zeugen tritt dann unter Michael's Leitung in den Kampf ein für die Nothwendigkeit, Möglichkeit und wunderbare Herrlichkeit der Wiedergeburt, in den Kampf wider die Sünde und die ganze satanische Welt! — Mag die Kirche bisweilen solche Bundesgenossenschaft verschmähen: das Reich Gottes verschmäht sie nicht. Umfasst doch die Kirche alle die Getauften, die in der Kirchengenossenschaft verbleiben: das Reich Gottes aber alle Wiedergeborenen, die Gott in seiner Gnade erhält. Nur selig!

HENRI TOLLIN. Servet's Anthropologie und So-
teriologie.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXIII. (1880), 323-343

unter Berufung auf Autoritäten נִמְצְאוּ verlangt — muss ich trotz Olshausen (die andern Citate entscheiden Nichts) als die richtige aufrechterhalten, in Uebereinstimmung mit der Masora, welche ebenso נִבְּאִים, נִחְבְּאִים u. s. w. punktirt, und nur einmal, Esra 8, 25, נִמְצְאוּ in Pausa, wie Ez. 13, 2 נִבְּאִים, gelesen wissen will. Darnach wäre Olshausen's Lehrbuch S. 363 und 346 zu verbessern. Dass die Accusativ-Partikel אֶת, welche ich Bar. 1, 22 gesetzt habe, unter Umständen auch vor einem unbestimmten Nomen stehen kann, wird schliesslich durch Jer. 16, 13 bewiesen.

Wie die mehrfachen Zustimmungen zu den in meiner Schrift gegebenen Resultaten mir Freude bereiteten, so haben auch die von den Herren Referenten erhobenen Beanstandungen und Widersprüche mich zu um so lebhafterem Danke verpflichtet, als sie mich veranlassten, durch wiederholte Prüfung der Streitpunkte ihnen und mir selber Rede zu stehen und auf diesem Wege meine wissenschaftliche Anschauung von dem Buche Baruch noch mehr zu klären und vielfach zu befestigen.

XV.

Servet's Anthropologie und Soteriologie

von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Es hat eine Zeit gegeben, wo man von der Heilslehre zuerst und vor allem forderte, dass sie sich von der Lehre über die Natur des Menschen emancipirte. Der Heiland erschien als der grösste, der alles das von Natur that, was dem Menschen von Natur unmöglich war und der uns Menschen durch seinen auswärtigen, fremden Geist befähigte, alles das gern und leicht zu thun, was ihm von Natur theils durchaus zuwider, theils unthunlich war. Der Soter war ein Deus ex machina und die Trefflichkeit der Soteriologie mass man an der Höhe ihres Widerspruchs gegen die Anthropologie.

Es hat eine andere Zeit gegeben, wo man vor allem das Mechanische, Magische, Widernatürliche perhorrescirte und wo man desshalb auch die geistige Gesundheit und ethische Brauchbarkeit der Soteriologie mass an ihrer Harmonie und Conformität mit der Menschennatur. Der Weltheiland war weiter nichts, als der im Erfolg glückliche Erzieher des Menschengeschlechts. Jesus war der Mann, der durch Lehre, Ueberzeugung und Vorbild Das in den Gläubigen entwickelte, was von Natur in jedem Menschen liegt, nur dass es in dem sich nicht entwickeln kann, der Christi Lehre und Vorbild weder kennt noch befolgt. Die Soteriologie bringt dann im Grunde nichts Neues, sondern sie ist nur die letzte natürliche Entfaltung, die höchste geistige Blüthe der Anthropologie.

Beide Auffassungen, so zahlreiche Anhänger sie auch gefunden haben und noch haben, sind unbiblisch und ethisch gefährlich: jene weil sie der Anthropologie Gewalt anthut, diese weil sie der Soteriologie Gewalt anthut. Nach der Bibel wollte Jesus seinen Menschenbrüdern entschieden etwas Neues, Uebermenschliches bringen, aber wollte ihnen nicht nur Neues noch auch Widermenschliches bringen. Nach der Bibel sind also Anthropologie und Soteriologie auf einander berechnet als Correlate, gegenseitige Complemente.

Niemand im 16. Jahrhundert hat das so klar eingesehen, wie der unglückliche Spanier Michael Servet. Aber auch darum hat man ihn verketzert.

Ich will versuchen, erst die bisherigen Darstellungen von Servet's Heils- und Menschenlehre zu geben, und dann diese Lehre selbst nach der Restitutio darstellen.

I. Die bisherigen Darstellungen der Soteriologie und Anthropologie der Restitutio.

Calvin berührt anthropologisch nur so obenhin den Wahnsinn (delirium), dass des Menschen Natur ewig sei (ed. Baum. T. VIII. 596). Die Zusammensetzung des Leibes Christi, die doch im wesentlichen, nach Servet, die Zusammensetzung jedes menschlichen Leibes ist, nennt Calvin Alchymie, ja im Fran-

zösischen Original sagt er, comme si quelque alchimiste faisoit son extrait de la quinte essence (p. 599) ¹⁾. Dass bei Jesu Christo der Mensch kein (blosses) Geschöpf sei, darin findet Calvin eine ebenso absurde wie gottlose Behauptung Servet's (p. 602). Das Theologumen, dass, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Christus dennoch vorherbestimmt gewesen wäre, und als Mensch, mit Fleisch bekleidet, seine Mitmenschen umgewandelt, mit sich in die Himmel geführt hätte, nennt Calvin eine schöne Lüge (*speciosum commentum* p. 639). Im Abschnitt: Was der Mensch dem Servet sei? (p. 641 fg.) lesen wir: Der Mensch hiesse darum nach dem Bilde Gottes geschaffen, weil ihm nicht nur in die Seele, sondern auch in den Leib eine Gottheit eingepflanzt worden sei. Denn obwohl der Teufel durch eine Art von Bewohnung (*quadam coitus specie*) in das Fleisch eingedrängt worden sei, so, behauptet er, bleibe dennoch der Gottheit Wesen in der Seele selbst: daher der freie Wille komme und das vernünftige Leben ²⁾. Desshalb definirt er die Substanz der Seele ³⁾ so, als sei sie nichts anderes denn Ausathmung und Hauch. Andererseits hindere doch wieder diese Gottheit nicht, dass bis zum zwanzigsten Lebensjahre das Wissen vom Guten und vom Bösen erstickt bleibe: da ja die dicken Säfte vorwiegen, so dass niemand eine Todsünde wegen Mangels an Unterscheidungsvermögen begehen könne ⁴⁾, er sei denn älter als zwanzig Jahre (p. 642).

Zweierlei tritt gleich hier zu Tage: 1) dass Calvin wo er nur referirt, beweist, er habe Servet's Meinung besser ver-

¹⁾ Wenn Calvin's eigene physiologische Ansichten heute so im Détail vorlägen, wie die Servet's, man würde über sie wohl mehr zu lachen haben, als über die des Vorläufers von Harvey.

²⁾ *Liberum arbitrium et radicalis vita*. Das Wort *radicalis*, wenn überhaupt hier aus Calvin's Feder stammend, muss ein Schreibfehler sein für *rationalis*. Nur letzteres ist ein servetanischer Gedanke.

³⁾ *Ideoque substantiae animam definit, non aliud esse quam respirationem et flatum*. Gewiss ein Druckfehler für *sustantiam animae*.

⁴⁾ *Peccatum nemo admittat nisi*. Hat nicht Calvin hier committat geschrieben?

standen, als es den Anschein hat da, wo er sich abmüht, sie zu widerlegen¹⁾; und 2) dass Calvin dem Servet manches vorwirft, von dem Calvin doch weiss, dass es Servet (wie die Aeusserung über die zwanzigjährigen) wörtlich der Bibel entnahm.

Servet's harte Angriffe auf die doppelte Prädestination²⁾ übergeht Calvin wohl nur aus schonender Hochachtung vor Melanchthon. Mit der eigentlichen Soteriologie Servet's ist Calvin fast noch weniger zufrieden. Leugne doch Servet, dass Christus ein dem unsern ähnliches Fleisch habe und damit nehme er Ihm das Band unserer brüderlichen Verbindung, und leugne, dass Er unser alleiniger Erlöser sei (p. 460). Indem Servet Christum, sofern Er Mensch ist, aus der Substanz Gottes geboren sein lasse, so folge, dass wir keine Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Ihm haben: eine Lästerung, welche von Grund aus jede Hoffnung auf Erlösung zerstöre (*totam spem redemptionis funditus evertit* p. 538). Und Calvin macht sich nun alles Ernstes daran, dem Servet aus der heiligen Schrift zu beweisen, dass Christus doch unsere menschliche Natur besass. Hiess das nicht Eulen nach Athen tragen?

Auch tritt ihm der Spanier mit scharfem Proteste entgegen. Er habe ja eben dasselbe gesagt in der Restitutio (p. 56. 207) und in den ersten Episteln³⁾. Eine Fabel, sagt Servet, sei es, zu glauben, dass Theilnahme an der Gottheit

¹⁾ De generali inspiratione, qua tam vegetantur vituli et hirci, adeoque arbores et planti, quam illustrantur humanae mentes (p. 624). Wo bleibt da eine Analogie mit Servet's Ausführung des Bibelgedankens „In ihm leben, weben und sind wir“ oder „Von ihm, in ihm und durch ihn sind alle Dinge“?

²⁾ Nur dass die Propheten und Patriarchen nicht in dem Vollsinne prädestinirt noch so frei seien, wie wir Christen, rügt Calvin p. 609 als in *sanctos patres contumelia*, im Sinne des magister Philippus und schon des Butzer. S. Servet u. Butzer, Berlin 1880.

³⁾ *Nefas esse pronuntiat, Christum aliquid spirare quod nobis commune non sit, quum se totum nobis communicet* (p. 625).

die Gemeinschaft mit der menschlichen Natur aufhebe¹⁾. Oder ist etwa die menschliche Natur aller Gottheit baar? Wenn irgendwo die Gottheit einwohnen soll, wo anders soll sie wohnen als im Menschen? Die Setzung der Gottheit (*deitatis positio*) hebt ja nichts von alle dem, was menschlich ist, auf (p. 539). Calvin: Verwandlung der Gottheit in die menschliche Natur Christi (*transmutatio deitatis in humanam Christi naturam*²⁾ zerstöre Christi Aehnlichkeit mit uns, so dass Er damit aufhört, Mittler zu sein. Denn wo sei die brüderliche Verbindung, wenn wir nicht Genossen derselben Natur wären, sondern wenn aus einer geheimen Einflössung von Wort und Geist uranfänglich gemacht sei jener Mensch, der einst unser Erlöser (*redemptor* p. 540) werden sollte? Servet: Eben darum ist Christus uns ähnlich, weil Er die Gottheit in sich hat. Denn ihr gebehret euch, als hätte die Menschheit keinen Geist. Mich aber widert es an, immer nur von der Bestialität des Menschen zu sprechen. Das unsichtbare Ding nennt ihr einen Menschen, und von dem wirklichen Menschen leugnet ihr, dass er Mensch sei (p. 541). Calvin versteht ihn nicht: leugne doch Servet, dass das Wort Fleisch geworden³⁾, und erschüttere dadurch das Geheimniss unserer Erlösung (p. 542)⁴⁾. Zum Schluss hechelt Calvin Servet's Freiheitslehre durch als lächerlichen Pelagianismus⁵⁾ (p. 623).

Von Calvin bis Mosheim wird Servet's Anthropol-Soteriologie zwar oft genug im Stillen berücksichtigt, jedoch niemals in ge-

¹⁾ *Fabulae: quasi deitatis participatio tollat humanae naturae societatem.*

²⁾ Gottes Verweltung in Christo, entsprechend der in Christo vollzogenen Vergottung der Welt.

³⁾ Das Gegenheil ist die Wahrheit. S. Lehrsystem Servet's Band II. S. 79 fg.

⁴⁾ *Humanam naturam Christo non tribuit, sed fabricat sibi inane phantasma, ut eum a nobis divellat* (p. 545 cf. 546).

⁵⁾ Was Calvin de servo arbitrio geschrieben, habe Servet nicht einmal gekostet. Servet's Freiheitstheorie, eine Copie der Saturnalien, sei eine Folge der Drehe seines Gehirns (*cerebri sui vertiginem* p. 625).

druckten Schriften dargestellt. Auch Mosheim¹⁾ bringt nur Fragmente. Er macht seine Verbeugung vor Servet's tiefer Einsicht in die Zergliederungskunst (vgl. S. 253. 352. 356), setzt Servet's Lehre von der Freiheit und Vorherbestimmung des Menschen, ohne sie anzutasten, auseinander (S. 366 fg.), zeigt aber keine Ahnung von einem tieferen Verständniss.

Trechsel²⁾ übergeht ebenfalls Servet's eigentliche Soteriologie und ihr Verhältniss zur Anthropologie, schildert hingegen gut den Lebensprozess in seiner allmäligen Verfeinerung und Vergeistigung, und schliesst: „Nach den allgemeinen Gesetzen menschlicher Entwicklung war daher in der Seele Christi auf allen Stufen die göttliche mit der creatürlichen oder elementarischen Substanz auf's innigste verschmolzen, und damit verband sich von seiner Geburt an die ganze Fülle des die Welt belebenden und durchdringenden Gottesgeistes (p. 133, vgl. S. 138). Vom Gewissen, von der Freiheit und Gnadenwahl erfahren wir nichts, dagegen wird die Hochhaltung der Askese mit Recht hervorgehoben (S. 143), die Physiologie nur gestreift (S. 132, No. 3).

Saisset (*Mélanges*. 173) hat, bei seinem geistreichen Durchblättern von Servet's *Restitutio*³⁾, alle die Seiten überschlagen, wo Servet von der Erbsünde, von der Versöhnung, von der Gnade redet: und behauptet dann dreist hin, Servet erkenne die Nothwendigkeit der Gnade für das Heil nicht an, noch auch die des Glaubens an die Verheissungen Jesu Christi. Daher auch rette er die Mahomedaner, die Heiden und alle diejenigen, die nach dem Naturgesetz gelebt hätten.

Pünjer⁴⁾ handelt von der Soteriologie (p. 54—59) in demjenigen Abschnitt, der die Ueberschrift trägt „Von Christi

¹⁾ Anderweitiger Versuch einer Ketzer-Geschichte S. 352 fg.

²⁾ Die protestantischen Antitrinitarier I, 132.

³⁾ Auch Charl. Dardier: *Revue historique*. Paris, Mai—Juin 1879: Michel Servet, d'après ses plus récents biographes, spricht dem französischen Philosophen eine genauere Kenntniss der Servetanischen Dogmen ab.

⁴⁾ *De Michaelis Serveti doctrina*. Jena 1876. — Vgl. Zeitschrift f. lutherische Theologie 1878, II. S. 342 fg.

Werk“. Pünjer schildert Servet's Behauptung, dass auch ohne Sündenfall Christus gekommen wäre, weil seine Aufgabe dahin ging, Gott den Menschen bekannt zu machen; zeigt, wie nun aber durch Satans Knechtschaft die Versöhnung Christi nur noch ersehnter wurde. Dann wirft er dem Spanier vor, Christi Leiden und Versöhnungswerk hätten bei ihm nichts mit einander zu schaffen, ja widersprüchen einander (p. 56). Doch in der ausführlichen Auseinandersetzung der Versöhnungslehre, die nun folgt, werden Widersprüche nicht aufgedeckt. Die Wichtigkeit der triumphatorischen Höllenfahrt tritt in das rechte Licht (p. 57); auch dass Christus aller Menschen Heiland ist (p. 58 sq.). Was Pünjer über die Prädestination sagt, ist irrig. Denn allerdings nimmt Servet eine doppelte Prädestination an, eine allgemeine und eine besondere, und stellt den Glauben und den Eintritt in das Himmelreich keinesweges in die Freiheit des Menschen. Von uns aus genommen, ist ihm sogar die Prädestination ein ebenso nothwendiger, als ethisch fruchtbarer Begriff (gegen p. 59 sq.)¹⁾. Die Lehre vom Menschen, die nach Servet erst möglich ist, wenn man Christi Werk in der Versöhnung und Herstellung kennt, geht bei Pünjer der Lehre von dem Werke Christi voran (p. 41—45). Von der Christocentrik der servetanischen Anthropologie, von der Macht des Gewissens, der ethisch-pädagogischen Richtung und der Abgrenzung der menschlichen Freiheit erhält man allerdings aus der positiv sonst so trefflichen Darlegung kein Licht. Die Kritik ist schwach. Pünjer wirft dem Servet vor (p. 80), er habe bei dem Bilde Gottes, nach dem der Mensch geschaffen sei, die Rücksicht auf das Moralische und Intellectuelle übersehen, und die (äussere) Gestalt Christi über Gebühr hervorgehoben. Pünjer vergisst, dass Servet immer zuerst Bibeltheologe; an den Stellen der Schrift aber, wo das Bild ausdrücklich genannt wird, vom Moralischen und Intellectuellen keine Rede ist²⁾. Zudem giebt

¹⁾ Das Nähere siehe im Lehrsystem M. Servet's. Gütersloh 1878, Band II und III.

²⁾ Die neue Gestalt, die der Glaube dem inneren Menschen giebt,

es nach Servet keine grössere Fülle von moralischen und intellectuellen Beziehungen, als die aus Christo, dem himmlischen Menschen fliessen. Dass aber der Satz: der Mensch sei nach dem Bilde Gottes oder Christi geschaffen, bei Servet nichts anderes heisse als, der Mensch sei nach des Menschen Bilde geschaffen (p. 80), diese Behauptung Pünjer's ist ungerecht und schief. Schief: denn wenn der (reale) Mensch nicht nach des (idealen) Menschen Bilde geschaffen wäre, so würde es damit Gott gereut sein, Menschen geschaffen zu haben. Jedes Abbild wird ja geschaffen nach dem Urbild gleicher Art. Würde es geschaffen nach dem Urbild anderer Art, z. B. die Pflanze nach dem Bilde des Thieres, so würde gleich mit dem ersten Schöpferact das Wesen des neuen Geschöpfes entstellt und wieder zerstört werden. Ungerecht aber ist Pünjer's Urtheil, denn keiner der Reformatoren hält so den ganzen Menschen Christus für göttlich und treibt so die Vergottung des Menschen, als gerade Servet. Dass aber die verschiedenen Begründungen, die Servet für die (relative) Nothwendigkeit des Sühnetodes Christi giebt, nicht neben einander bestehen können, sondern sich widersprechen, wird auch p. 81 wiederholt, jedoch mit nichts bewiesen. Dass Pünjer aber p. 82 nicht müde wird, wegen Vernachlässigung des ethischen Gesichtspunkts den Servet zu tadeln, beweist nur jene Unüberlegtheit, mit der er in die Fusstapfen seiner Vorgänger tritt. Den Höhepunkt erreicht sie da, wo Pünjer Servet's Lehrsystem als unverträglich mit jeder Religion schildert¹⁾, insbesondere auch als der Natur des Christenthums zuwider. Und warum? Die christ-

kommt erst bei der Wiedergeburt in Betracht, auf Grund von Eph. 4, 24. 2 Petri 1, 3. 4. Col. 3, 10. Röm. 8, 29.

¹⁾ Es ist nicht recht ersichtlich, warum Alexander Gordon in The Theolog. Review, London 1879, Jan., p. 144 Pünjer's Schrift den Servet-Liebhabern empfiehlt, da man doch Servet nichts ärgeres vorwerfen kann, als Pünjer thut. Jedenfalls hat Gordon (Theolog. Review 1878, April, p. 281 sq. und July 408 fg.) sich das Recht erworben, zu den wärmsten Freunden Servet's gezählt zu werden.

liche Religion ist die Religion der Erlösung (redemptionis), die den Menschen das Heil giebt d. h. Gottes Frieden und Versöhnung, Vergebung der Sünden, Rechtfertigung vor Gott (p. 92). Leugnet das Servet? Wo? Wann? Mit welchen Worten? Nicht wagt Pünjer das zu behaupten. Auch Servet, sagt er, stellt uns Christum als den Erlöser hin (etiam Servetus quidem Christus statuit redemptorem esse p. 92 sq.). Indessen zwischen Gott und den Menschen habe Er nicht versöhnt, sondern nichts anderes bewirkt, als dass wir selber, nach erlangter vollkommener Erkenntniss Gottes und nach Zerbrechung der Gewalt der Hölle durch Christi Höllenfahrt und Auferstehung, mit unseren eigenen Kräften gut leben, gute Werke thun und das ewige Leben erwerben können (p. 93). Statt nun daraus zu schliessen: also ist Servet's Religion getragen vom „praktischen Moment“ und tief ethisch gegründet, schliesst Pünjer: also ist es eine Religion der Werke, des Gesetzes und der Furcht, nicht aber der Gnade und der Erlösung (p. 93). Pünjer hat keine Ahnung, dass der rothe Faden, welcher durch Servet's Leben und Denken geht, an den Satz seiner ersten Lehrphrase anknüpft: *Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur* (De Trinitat. errorib. fol. 59^b); dass Servet's Tendenz ist *praeludia* zu geben *ad inenarrabilem Christi gloriam*; dass Servet's Methode darin abschliesst: *finis omnium homo, finis hominis Deus*. So oft Servet des Menschen von Gott in Christo geschenkte Würde, seine Freiheit, seine Busse, seinen Glauben, seine Liebe, seinen Gehorsam berührt, sagt er, das geschehe, um die Herrlichkeit der erbarmenden Gnade Gottes mehr hervorzuheben ¹⁾. *Misericordia* ist in allen seinen Forschungen, ja in seinem Gesamtleben Servet's erstes und letztes Wort. Und der Mann, der von dem *Deus misereatur nostri* sein Mark und Bein erschüttert fühlt, der soll das Christenthum umstürzen, weil er von Gottes Erbarmen nichts wisse noch wissen wolle? Wahrlich, die jungen, Servet feindlichen Kritiker unserer Tage stehen

¹⁾ S. III. Band Lehrsystem 1878.

an blindem Eifer den alten protestantischen Grossinquisitoren des sechszehnten Jahrhunderts nicht nach¹⁾).

Auch in der Anthropologie unterscheidet sich Pünjer's thetischer Theil vortheilhaft von dem antithetischen. In der Erzeugungstheorie ist (p. 41) Servet's bewusster Gegensatz gegen Galen²⁾ übersehen, ebenso wie der Gegensatz zwischen dem animalischen oder psychischen und dem pneumatischen oder ganz himmlischen Menschen. Auch enthalten die leeren Räume der Gehirnkammern nichts weniger als die Seele³⁾. Die Lehre vom Gewissen (p. 44), von der Gnadenwahl und Freiheit (p. 45) wird nur gestreift, das Spontaneitätsprincip und die Erziehung des Menschengeschlechts übergangen. Merkwürdig ist noch und ein Zeichen, wie wenig Pünjer den Spanier versteht, seine Entdeckung grosser Schwierigkeiten in dem Umstand, dass Satan in der Luft regiert und dass durch Einblasung von Luft Gott und Christus uns seinen (heiligen) Geist mittheilt (p. 81). Beides sind einfach biblische Positionen, und darum acceptirt sie der spanische Bibeltheologe. An sich ist ihm die Luft weder gut noch böse. Sie kann aber Träger werden für Gott wie für Satan, und empfiehlt sich beiden als Träger gegenüber dem seelischen Menschen, dem alles Geistige leiblich vermittelt werden muss⁴⁾.

Willis⁵⁾ hat in der servetanischen Anthropologie und Soteriologie nicht mehr Glück als in der Theologie, Christologie und Kosmologie. Zunächst ist es schief, zu sagen, Servet assi-

¹⁾ Auch Calvin schrieb 1554 dem Servet die Absicht zu, ut quidquid unquam de religione traditum fuit, nullo adhibito delectu convelleret (p. 495, Opp. ed. Baum. VIII).

²⁾ S. Blutkreislauf. Jena 1876, S. 16 fg.

³⁾ S. Blutkreislauf S. 6 fg.

⁴⁾ Man sollte doch immer mit Rückert sich in der Exegese vergegenwärtigen, dass es zunächst nicht darauf, ankommt, ob uns dies oder das plausibel erscheint, sondern darauf war das oder jenes Pauli, Petri, Jesu Lehre?

⁵⁾ Servetus and Calvin, London 1877, p. 200 sq. Vgl. The Examiner 1877, Dec. 1, p. 1519 sq. — The Theol. Review 1878, April und July. — Revue historiq. Paris 1879, Mai—Juin.

milire die Abstraction Geist mit dem Odem oder Wind, da Gott „dem Menschen in die Nase bliess und er so eine lebendige Seele wurde“. Für Servet ist der Geist durchaus keine leere Abstraction, sondern er ist ihm eine Realität wie Gott selbst, er ist ihm Gott, sofern er sich bewegt und athmet. Auch sagt Servet nie, dass er Odem oder Wind mit dem Geist vergleicht, sondern der Wind oder Odem ist physische Bewegung Gottes, der Geist intellectuell-ethische Bewegung Gottes: die erstere kann ohne die letztere sein, aber nicht die letztere ohne die erstere¹⁾. In der Beschreibung des servetanischen Blutkreislaufs betont er richtig, dass der Lebensgeist nach Servet nicht von der Leber ausgeht, sondern erst vom Herzen an die Leber mitgetheilt wird (p. 206)²⁾, wenn auch das Lebensmaterial von der Leber geliefert wird; dass der Lebensgeist aber aus Luft und feinerem Blut besteht. Weil Servet von der Rückkehr des Blutes aus den Arterien in die Venen und so zur rechten Herzkammer nichts meldet, so behauptet Willis schnell, von dieser Rückkehr habe Servet's Geist keine Ahnung gehabt, also den Kreislauf im eigentlichen Sinne nicht gekannt (p. 210). Ein *argumentum e silentio*, was gar wenig Beweiskraft hat. Dann wieder wird Willis selbst an seiner Behauptung irre, und sagt (p. 211), Servet könne doch wohl eine Ahnung des systematischen Blutkreislaufs gehabt haben; nur hätte er seinen Gedanken nicht ausgedacht³⁾. Darauf wird Willis das auch wieder leid, und aus Servet's Aeusserungen über das Leben des Fötus sollen wir positiv erfahren (*we learn positively*), dass Servet den systematischen Blutkreislauf nicht ahnte (*that Servetus hat not divined the systemic circulation p. 212*). Aus diesem Hin- und Herschwanken entschlüpft Willis mit der Bemerkung: Die grosse Function des Blutkreislaufs sei von

¹⁾ An und für sich ist nämlich Gott nach Servet weder Geist noch Natur, sondern übergeistig, übernatürlich u. s. w.

²⁾ From the heart, therefore, it is that life is communicated to the liver.

³⁾ Servetus may consequently have had an intimation of the systemic circulation; but he did not think out his thought.

Servet unvollständig und unvollkommen aufgefasst worden — also hat er doch nun wieder den Kreislauf irgendwie erfasst! — jedenfalls sei das Lungensystem ganz sein eigen (is all his own), und das sei ein unermesslicher Fortschritt gegen früher (an immense advance). „Hätte seine Restitutio die Welt durchlaufen und in die Hände der Anatomen gelangen dürfen, so würde die Unsterblichkeit, welche jetzt sich mit dem grossen Namen Harvey's verbindet, ihm aufbewahrt geblieben sein“ (had been reserved for him p. 213). Nun folgt Willis' Aufnahme der Flourens'schen¹⁾, nur zu oft nachgesprochenen, wenn auch nie bewiesenen Hypothese, die Restitutio sei bis 1694 unbekannt geblieben (p. 213 fg. 196). Dass William Wotton²⁾ nur den berühmten Thomas Bartholin, der 1642 in dem servetanischen Padua consiliarius und protector der deutschen Nation war und dessen Werke 1677 zu Kopenhagen in vier Quart- und achtzehn Octavbänden erschienen — er starb 4. Dec. 1680 — in einem compilatorischen, wissenschaftlich ziemlich werthlosen Büchlein, in dem er zwischen Sir William Temple und Monsieur Perrault zu vermitteln sucht, — er starb 13. Januar 1727 — ausgeschrieben habe, lehrt Mosheim im Anderweitigen Versuch einer unparteiischen Ketzer-geschichte S. 254, wo er die Abhängigkeit Wotton's von Thom. Bartholin schon 1748 aller Welt in's Angesicht behauptet. Dennoch ist das Willis ebenso unbekannt geblieben, wie dem neuesten Freund der Flourens'schen Hypothese, Cera-dini³⁾, dem auch das Urtheil entging, über die gepriesene Quelle all' seines neuen servetanischen Wissens, Allwoer-

¹⁾ Hist. de la découverte de la circulation du sang, p. 149: brûlé presque aussitôt qu'imprimé.

²⁾ Ob William Wotton abstammt von Servet's Zeitgenossen, dem Dr. med. aus Oxford, Eduard Wotton, der zu Padua Medicin studirt hatte (s. Jöcher: Gelehrten-Lexikon) und den 5. Oct. 1555 zu London starb (also 2 Jahre nach Servet), habe ich nicht in Erfahrung bringen können.

³⁾ Difesa della mia memoria contro l'assalto dei signori Tollin e Preyer. Genova 1876.

Handwritten notes at the bottom of the page:
 ... medicina ... in ...
 ... 1684, in ...
 ... Servet ...

den's *Historia Michaelis Serveti*, welches der grosse Mosheim ebenda (Vorrede S. 7) gefällt hat¹⁾. Vielleicht hätte Willis auch aus meiner Abhandlung über die Entdeckung des Blutkreislaufs²⁾ über die in Betracht kommenden geschichtlichen Momente (S. 32 fg.) sich eines Besseren belehren können. — Die gesammte Soteriologie, die Willis bei Servet vergeblich sich abmüht zu verstehen³⁾, verweist er als überwundenen Standpunkt in ein vergangenes Weltalter (p. 216). Aber selbst für des Aragoniers Freiheitstheorie und Spontaneitätsprincip hat Dr. Willis kein Ohr. Wir bedauern das um so aufrichtiger, als man dem Willis'schen Buch überall den aufrichtigen Sinn für geschichtliche Wahrheit und Treue anmerkt.

Ist demnach bisher noch niemand eingedrungen in Servet's Anthro-po-Soteriologie und ist diese anregend, ja lehrreich noch heute, so gilt es

II. Die soteriologisch-anthropologische Tendenz der Restitutio

zu kennzeichnen.

Auf dem soteriologisch-anthropologischen Gebiet erkennt man 1553 bei Servet eine biblische Vertiefung und organische Eingliederung der 1531 und 1532 gewonnenen Positionen. These und Antithese sind wesentlich dieselben geblieben. Nur dass Servet 1531—1532 in der Prädestination und im freien Willen, an Stelle des nunmehr verstorbenen Luther und des inzwischen zu ihm übergegangenen Melancthon⁴⁾, den Joh. Calvin angreift, in der Lehre von der Höllenfahrt gegen Calvin's Spiritualisiren die historische Thatsache und ihre historischen

¹⁾ „Diese Schrift ist des Namens einer Geschichte unwürdig.“ — „Die Fehler und Uebereilungen kann die unerfahrene Jugend des Arbeiters nicht ganz entschuldigen.“ — „Die Unpartheilichkeit ist beleidiget worden“ u. s. f.

²⁾ Jena 1876 in der Preyer'schen Sammlung, und separat.

³⁾ To Anatomy, with which he shows himself more satisfactorily intelligible than in his transcendental speculations (p. 205).

⁴⁾ Melancthon und Servet. Berlin 1876. S. 109 fg.

Heilsfolgen betont, in der Stellung der Heiden zu Gott sich mehr den Zwingli'schen Gesichtspunkten nähert. Ein innerer persönlicher Fortschritt besteht in der soteriologischen Durchdringung der Anthropologie und in der speciellen Aneignung der Heilthatsache mit seiner individuellen Herzenserfahrung.

Im Einzelnen gestaltet sich die soteriologisch-anthropologische Tendenz der *Restitutio* folgendermassen: 1) Die Menschheit ist vom Paradiese her auf einen Heiland angelegt, der dem Menschen die Erkenntniss des Guten brächte und das himmlische Leben. 2) Wäre Adam nicht gefallen, so hätte weder er noch Christus zu sterben brauchen, sondern in gerader Linie hätte Adam sein Ziel erreicht, und wäre an Christi Hand zum Baum des Lebens geführt worden: denn Mittler blieb Christus doch. 3) Alle wahre Erkenntniss des Menschen, alle wahre Freiheit, alle wahre Gewissensruhe, alles wahre Leben kann dem Menschen nur durch Christum vermittelt werden, selbst im Paradiese. 4) Und das in viel höherem Masse, seitdem durch die Sünde des Menschen Erkennen Lüge, des Menschen Wollen Aufruhr, des Menschen Gefühl Angst und Abscheu geworden ist. 5) Niemand ist heute im Stande zu reden von des Menschen Natur und Wesen, der sie nicht da beobachtet, wo Christus sie hergestellt hat aus dem satanischen Zerrbild zu wirklichem Menschenthum. 6) Die Sünde ist je und je, und jede Art von Sünde Feindschaft wider Gott; indess, seitdem der Heiland erschienen, ist auch die Sünde in Gottes Plan mit aufgenommen zur Erziehung des Menschengeschlechts, so dass Christi volle Gnade Der nicht erkennen kann, der nicht weiss, welche Last und Schande ihm die Sünde gebracht hat. 7) Christi grösste Wohlthat für den Sünder ist aber nicht Christi Lehre, Leben und Vorbild, sondern sein Tod. 8) Christi Tod ist das Haupt aller guten Werke, die je ein Mensch gethan. 9) Christi Tod ist das Sühnopfer, durch welches Er allein für alle die Strafe bezahlt, und den allerhöchsten Zorn stillt. 10) Christi Tod ist die Genugthuung für das Universum. 11) Christi Tod ist die ewige Basis aller Versöhnung. 12) Christi Tod hat aber seinen höchsten Werth in der vollen, klar überlegenden Freiheit, mit

der Er starb. 13) Eine absolute Nothwendigkeit war sein Tod nicht: wenn er nicht sterben wollte, wäre der Vollmensch nicht gestorben. 14) Es war ihm das Sterben keine leichte Sache, auch dann noch nicht leicht, als er schon den festen Entschluss gefasst hatte zu sterben: denn es galt behufs der Ausführung dieses Entschlusses einen neuen, ununterbrochenen, furchtbaren Kampf gegen sein eigen Fleisch. 15) Aber angesichts des ungeheuren Universal-Vergehens gab es keine andere schickliche Lösung als den allerkostbarsten Tod des Sohnes Gottes, so dass, wenn Christus damals nicht gestorben wäre, die Menschheit damals nicht würde errettet worden sein. 16) Um dieser relativen Nothwendigkeit willen wollte es der Vater, weissagten es die Propheten, lehrte es Jesus, liebte der gute Hirte seinen Tod, stellte unser Vorbild uns im Tode den grössten Triumph des Leidenden vor, offenbarte Er in dem tödtlich geschwächten Fleische noch des Menschen göttliche Herrlichkeit, überwand er den Hochmuth des adamitischen Sündenfalls durch die freiwillige Erniedrigung in den Verbrechertod, sühnte der Eine der ganzen Menschheit Todesschuld durch sein menschlich-übermenschliches Leiden, nahm der Allgerechte als letztes, höchstes Sühnopfer freiwillig die Stelle aller zum Tode verurtheilten Missethäter ein. 17) So ist der in der Auferstehung endende freiwillige Tod Christi am Kreuz ein vollendetes Kunstwerk als die gesammte erste Schöpfung. 18) Erst durch den Tod Christi erhalten wir die gnädige Erlaubniss, unsern Antheil an Adam's erster Sünde mit dem Tode bezahlen zu dürfen. 19) Durch den Tod Christi wird die schon verwirkte Unsterblichkeit unserer Seelen wiederhergestellt. 20) Durch den Tod Christi wird die Auferstehbarkeit unserer Leiber in eine Bürgschaft für ewige Unvergänglichkeit verwandelt. 21) Durch den Tod Christi werden uns die Sünden vergeben, uns die Kraft verliehen, ebenfalls Gott wohlgefällige gute Werke zu thun, uns das Himmelreich aufgeschlossen und Macht geschenkt über unsere einstigen Besieger, die Dämonen. 22) Um diesen Triumph zu besiegeln, stieg Christus nach seinem Tode hinunter in die

Hölle. 23) Dort machte Er sein Evangelium bekannt, linderte der Irrenden Schmerzen, band die Teufel im Abgrund, und führte, die glauben wollten, mit sich herauf. 24) Den bösen Geistern aber, die bis dahin in den Leibern der Gottlosen ihr Gefängniß gehabt hatten, kündigte er das ewige Feuer an, das für sie schon bereitet ist. 25) Aber wie Tod und Höllenfahrt Christi ihren höchsten Werth in der Freiwilligkeit haben, so ist auch ihre Wirkung darum so herrlich, weil sie in allen Menschen Freiheit und Gnade versöhnt. 26) Die Prädestination als vor unserer Geburt festgesetzte göttliche Gnadenwahl zerstört nämlich nicht unsere freien Entschliessungen, sondern setzt sie voraus. 27) Gnade, die nichts mit Freiheit zu thun hat, ist ein magisch-mechanisches Ding, aber keine ethisch kunstvolle Gottesmacht. 28) Diejenige Prädestination ist eine menschliche Erdichtung, welche Zeit und Schranke hineinragen will in die Gottheit, sie gefangen legen unter ihre eigenen Gesetze, und ihren Zorn und Grimm weiter ausdehnen, als das Wort uns von Gott sagt. 29) Vor Gott ist ja alles Zukünftige und Vergangene immerdar gegenwärtig und der Schleier zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen erstem Entschluss und letzter Vollendung zurückgeschlagen. 30) Von Gott aus angeschaut, giebt es kein Vor und Nach, und daher auch keine Präexistenz, Präscienz und Prädestination; vom Menschen aus gesehen erscheint aber als Prädestination diejenige Gnadenordnung, nach welcher Gott, vor Grundlegung der Welt, alles Heil, Trost und Wahrheit nur in Christo beschlossen und in Christo alle Gläubigen ausgewählet hat. 31) Es giebt desshalb keine andere Prädestination als die der Gnaden, und in dieser Gnadenwahl liegt der unendliche Vorzug der Christen vor allen Völkern der Erde. 32) Indess auch das Mass der Gnade¹⁾, welches Gott den Juden und den Heiden zuertheilt, wird ihnen

¹⁾ Die Lehre von der Gnade, vom heiligen Geist und der Wiedergeburt ist hier aus meinem Aufsatz (Servet's Lehre von der Gotteskindschaft) in den Jahrbüchern f. protest. Theologie 1876, S. 421 fg. zu ergänzen. Ohne das dort Gesagte würde das Bild von Servet's Soteriologie verzeichnet, weil einseitig sein.

nur vermittelt durch Christus, ob sie ihn gleich bloss in Schattenbildern sehen. 33) In dieser christocentrischen Gnadenwahl liegt die vorweltliche Herrlichkeit des Menschenthums. 34) Um nun aber die Erhabenheit der Gnade fassen und ausnutzen zu können, hat jeder Mensch von Natur dreierlei erhalten: a) Freiheit des Willens, b) ein vernünftiges Gewissen, c) einen spontanen Trieb zum Handeln. 35) Die freie Willensbestimmung des Menschen collidirt nicht mit der vorherbestimmenden Gnade, weil eben das freie Wollen des Menschen eine Gabe und Werk Gottes ist. 36) Die menschliche Vernunft collidirt nicht mit der göttlichen Weisheit, denn es ist Gottes eigener Geist, der in dem Menschen leuchtet. 37) Das menschliche Gewissen collidirt nicht mit dem göttlichen Gesetz, denn das Gewissen ist das feste, klare, friedevolle Wissen um Gottes Recht. 38) Der spontane Trieb zum menschlichen Handeln collidirt nicht mit der göttlichen Allmacht: denn Gott selbst hat ihn auf die allerkunstvollste Weise dem menschlichen Herzen eingepflanzt. 39) Nicht darum ist der Mensch in seiner höchsten Würde kein Hinderniss für die Gottheit, weil etwa Gott und Mensch sich deckten — das ist durchaus nicht, nimmer und nirgend der Fall —, sondern weil der allmächtige Gott wie dem Leibe des Menschen, so seinem Geiste in Freiheit, Spontaneität, Vernunft und Gewissen ganz bestimmte, unverrückbare Grenzen vorgeschrieben hat; immerdar Ursache bleibt und der Mensch Wirkung; Gott auch, in seiner Freude an Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung, im Menschen sich selber eine lebendige Quelle der barmherzigen Liebesfreude eröffnet hat. 40) Die Willensfreiheit des Menschen wurzelt nicht so sehr in der adamitischen Uranlage — die ist durch die Sünde auf's höchste geschwächt und verkehrt worden — als vielmehr in der Willensfreiheit des Wiederherstellers, dessen Handlungen bis in's kleinste Détail prädestinirt waren, und der dennoch den allerfreiesten Willen hatte, jede seiner Handlungen und jeden Theil einer Handlung für immer zu unterlassen. 41) Auch unsere Willensfreiheit wächst christocentrisch in demselben Masse, als unsere Gotteskindschaft sich befestigt. 42) Gott giebt die Wiedergeburt,

Heiden in internationalen Sprüchwörtern aufgesammelt, einen Schatz, den Christus auch uns noch heute empfiehlt, weil der Spruchschatz unerschöpflich ist für die bürgerlich-humane Rechtschaffenheit. 53) Die Juden lehrte ihr Gewissen ganz bestimmte Rechtfertigungen, welche, wenn auch äusserlicher Art, den Menschen vor Gott wirklich gerecht machen, weil Gott diesem Volk für diese Zeit und unter diesen Umständen gerade diese Ordnung auferlegte. 54) Aber ganz vor Gott gerecht zu machen, vermag den Menschen nur der Glaube, weil er es ist, der die Vollgerechtigkeit, Christum ergreift. 55) Da nun aber auch unser Glaube nie vollkommen ist, so kommt des Christen Gewissen zu völliger Ruhe erst durch die Sündenvergebung in der Taufe und durch die substantielle Einverleibung Christi im Abendmahl. 56) Das so durch Taufe und Abendmahl constituirte gute Gewissen des Gläubigen verzichtet bewusst und frei, den Täuschungen der eigenen Sinne zu folgen, und schöpft sein tägliches Correctiv aus der heiligen Schrift und dem betenden Umgang mit Gott. 57) Indess der angeborene und umgeborene freie Wille, sowie das gute Gewissen des Gläubigen für sich allein würden noch nicht genügen zur Ausprägung unserer guten Vorsätze in Thaten, wenn Gott der Herr dem Menschen nicht noch eine dritte ethische Kraft verliehen hätte, den spontanen Trieb zum Handeln. 58) Das ganze so überaus wunderbare physiologisch-ethische Getriebe des Herzens, als der Lebensblut durch die Lungen dem ganzen Leibe zuführenden, Lebensgeist spendenden Macht, ist gleich von vornherein von Gott eingerichtet auf Spontaneität. 59) Die Entscheidung über Glaube und Wahn, über Liebe und Hass, über Zeit und Ewigkeit liegt daher im Herzen. 60) Die vollendete Handlung ist des Herzens letzter Zweck, zu dem alle Glieder des Leibes mitwirken müssen, sonst hätte sie uns Gott nicht gegeben. 61) Das In-den-Dienst-Gottes-Stellen des Gesamtorganismus ist des Menschen Wohlbehagen, wie denn auch jede gute Handlung einen neuen und grösseren Lohn erhält, als die bloss gute Gesinnung oder der bloss gute Entschluss. 62) Der Geist wird von seinem eigenen Werk berührt und durch die Rück-

wirkung lobenswerther Werke auf ihren Urheber ein lobenswerther Zustand des ganzen Menschen erleichtert. 63) Um uns Gelegenheit zu geben zu spontaner Nachfolge, überlässt uns daher Christus täglichen Kampf gegen das Arge, Sieg uns verheissend, so wir im Glauben ausharren. 64) In diesem Kampf ist frei gewählte und frei begränzte Askese eine wichtige Waffe, insbesondere Fasten und Beten, unter Umständen freiwillige Armuth oder ein züchtiges Cölibat. Nur darf man nie vergessen, dass alle diese asketischen Uebungen weder je das erreichen, was wir Christo schuldig sind, noch auch überhaupt je das Geringste erreichen, ohne in der dynamischen Abhängigkeit vom Todeskampfe Christi zu stehen. 65) Die schönste Blüthe dieses täglichen christocentrischen Kämpfens und Siegens ist ununterbrochene Freudigkeit, im selben Masse, als sich die von Christo erbetete Einheit mit Gott vollzieht.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, dass Servet's anthroposoteriologischen Ideen die biblisch immer zutreffenden oder auch nur ethisch ausreichenden seien.

Mängel der Soteriologie und Anthropologie treten sogar in der Restitutio greller zu Tage als in jenen winzigen Ansätzen von 1531 und 1532. Ich hebe einige hervor: 1) Die tiefgreifenden ethischen Momente der Soteriologie sind nicht so die allein herrschenden im System, dass sie die mehr mechanischen Momente überall durchdringen. 2) Der sehr richtige Gedanke, dass die Neuschöpfung in Christo an ethischem Vollgehalt die Urschöpfung übertrifft, kommt nicht zu seinem vollen Recht. 3) Auch das fruchtbare Cardinal-Princip: „der Endzweck aller Dinge ist der Mensch, der Endzweck des Menschen Gott der Herr“ wird nicht mit der ganzen Wucht seiner heiligen Würde in die soteriologisch-anthropologische Wägschale geworfen. 4) Ebenso wird aus der heilend verklärenden Kraft unseres Todes nicht der volle Ernst gemacht. 5) Das Princip: „es sei des ausgezeichneten Geschenkes Eigenart, dass es nur Wenigen geboten wird“, widerspricht, veraltet wie es ist, dem weit tieferen echt-servetanischen Princip, dass ein Gut um so

+ Also bleibt für die Herleitung des 1. Princ.
 der 1. L. ein 2. Ding von 1531?

mehr gut ist, je mehr es sich mittheilt¹⁾. 6) Wenn Servet mit einem gewissen Rechte nur die Mündigen für verantwortlich wegen aller ihrer Thaten hält, die Taufe aber mit der vollen Sündenvergebung mit dem dreissigsten Lebensjahr vollziehen lässt, so fehlt eine besondere Fürsorge für jenen zehnjährigen Mittelzustand zwischen zwanzig und dreissig, wie das schon Calvin mit Recht gerügt hat²⁾. 7) Ein Willkühr-Gott, der über unsere Sinnestäuschungen sich lustig macht, stimmt nicht zu dem liebeichen Spender einer geordneten Freiheit, noch zum Erhörer unserer Gebete.

Doch wenn wir alle diese Mängel, resp. Rückschritte abwägen, auch zugeben, dass auf andern Gebieten in der Restitutio ein Zurücktreten der Ethik gegen die Physiologie nicht abzuleugnen ist, so ist es doch 1) gerade im Interesse der Centralwissenschaft ein gesunder Fortschritt für die Ethik, sich mit Servet überall ihres physiologischen Wurzelbodens zu erinnern; 2) treffen wir im eben behandelten Lehrstück Servet's eine solche Fülle tiefgreifender ethischer Principien, wie nie zuvor; 3) ist der Gedanke, wie die Anthropologie erst durch die Soteriologie bestimmt und wie unser freies Wollen, Wünschen, Wählen in der Freiheit des Lebens Jesu sich centralisirt und dynamisch eingliedert, noch bis heute nicht gehörig ausgenutzt; 4) endlich sieht man, wie bei Servet Anthropologie und Soteriologie sich auf Schritt und Tritt ergänzen³⁾.

¹⁾ Communicabile sagt freilich Servet. Indess was nützt die blossе Potenz?

²⁾ Opp. ed. Baum. VIII, p. 621: Si obtineat lex Serveti, quid miseris omnibus fiet, qui viginti annis majores ante tricesimum ex hac vita migrant? Mortale peccatum ab annis viginti obrepit. Peribit ergo innumera hominum turba, quae morte exstinguitur intra illud decennium.

³⁾ Näheres in meinem Lehrsystem Servet's, Güthersloh bei Berthelmann, 1876 Bd. I, 1878 Bd. II und III.

XVI.

Zur Textkritik von Gen. c. 23.

Von

Dr. Egli in Zürich.

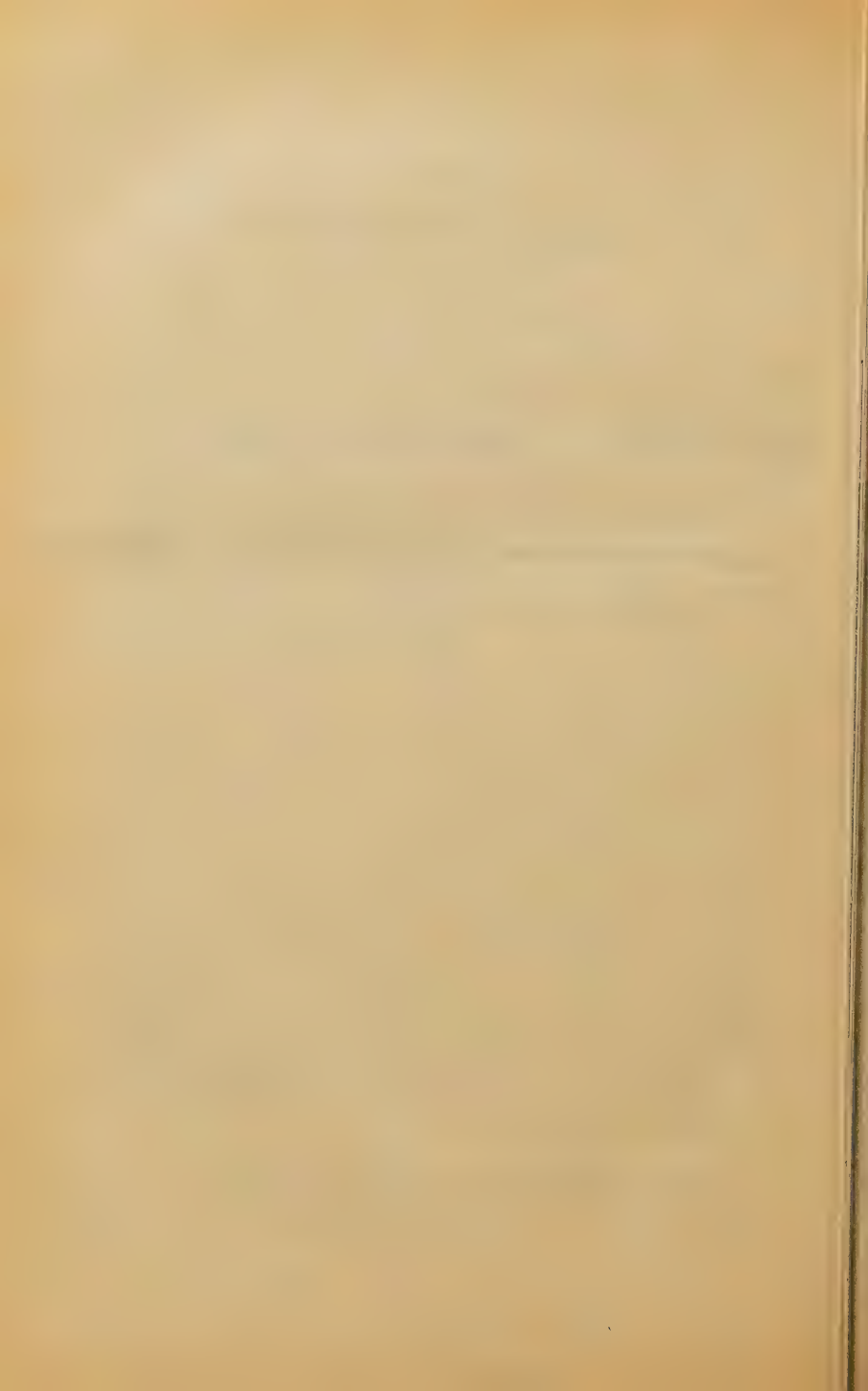
„So rede doch mit deinen Knechten Aramaeisch, und sprich nicht mit uns jüdisch vor den Ohren des Volkes hier auf der Mauer!“ meinen dort Hiskias Magnaten zu Rabsake (Jer. 36, 11), sich freuend, dass sie ארמית verstehen (wie etwa unsere Vornehmen Französisch), und ärgerlich darüber, dass die prahlerischen Reden des grosssprecherischen Feldherrn das Vertrauen des gemeinen Mannes in die prophetischen Weissagungen schwächen sollte, wenn ihm, der bloss ידוריית verstehe, in dieser Sprache heidnisch vorgepredigt werde. Man kann fragen, was solch Citat mit unserem Capitel, Gen. c. 23 zu thun habe; aber beim Studium des Letzteren sind wir mehr als einmal an jene Unterredung auf den Mauern Jerusalems erinnert worden, da uns bedünken wollte, wir bewegten uns hier auch auf eigenthümlichem Sprachboden, und bei den angehäuften Textschwierigkeiten, welche von jeher den Auslegern so viel Mühe verursachten, uns keineswegs entgangen ist, dass es Hethiter sind, mit welchen Abraham hier und da ganze Verhandlungen führt. — Hethiter, die alten berühmten Bewohner der „Stadt der Schrift“, deren Name in alle Fälle auf gelehrte Beschäftigung hinweist, mögen sie dann die Erfinder des Alphabetes gewesen sein oder nicht¹⁾; mit Abram oder Abraham, dessen Name längst auf ganz anderem Sprachgebiet als dem semitischen heimgewiesen worden, und von welchem auch schon geurtheilt worden ist, dass die Hebräer einen Charakter wie diesen nicht hätten erfinden können (vgl. Hitzig, Geschichte

¹⁾ Vgl. Hitzig, Die Erfindung des Alphabetes. Zürich 1860. S. 42 und die Ausleger zu Jer. 15, 15. 16; Jud. 1, 11. 12. Das Targum gar „Stadt der Archive“, קריית ארכי!

HENRI POLLIN. Servet und die Bibel.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XVIII. (1875), 75-116



IV, 407), auf welchen sich Harnack beruft, sagt ja ausdrücklich, dass Tatianus, abweichend von Marcion u. A., den Brief an Titus anerkannte.

V.

Servet und die Bibel

von

Lic. th. H. Tollin,

Prediger in Schulzendorf bei Lindow, Kreis Ruppin.

I. Servet's Bibelfindung zu Toulouse.

Michael Servet, der von Calvin zu Genf hingerichtete Antitrinitarier, ist in der gelehrten Welt bekannt genug durch seine Entdeckung des Blutumlaufs. Diese Entdeckung, an einem Orte ausgesprochen, da man sie nicht suchen würde, in einem theologisch-polemischen Werke über die Wiederherstellung des Christenthums¹⁾, hat in der Wissenschaft ganz allmählig sich Bahn gebrochen und dann bedeutende Erfolge erzielt²⁾. Aber auf Michael Servet's Leben war sie von keinem Einfluss. Ganz anders verhält es sich mit der Entdeckung, die Michael Servet zu Toulouse machte im Jahre 1528³⁾ und die seinem Leben⁴⁾ eine völlig neue Wendung gab. Es ist eine Freude zu

1) *Restitutio christianismi* a. 1553 p. 169, abgedruckt z. B. p. 58 seq. in Henry's Calvin III, 1844, Beilage.

2) cf. z. B. Flourens, *Histoire de la découverte de la circulation du sang*. Paris 1857, p. 23—29.

3) Dass er gerade 1528 zu Toulouse war, nie früher und nie später, werde ich an einem andern Orte zeigen.

4) Dass Servet nie im Leben den Vater-Gott, den Sohn Gottes, Jesus Christus, und den Tröster Geist leugnete und je und je sich zu Einer Trinität bekannt hat, lässt sich aus seinen Schriften leicht erweisen.

sehen, wie auf Michael Servet, den im Studium der Scholastiker unter Schwermuth und Zweifeln fast an aller Wahrheit irre gewordenen Forscher, die Entdeckung einer Bibel wirkte. Ihm war es, als ob die rettende Hand der Gnade¹⁾ ihn dicht vor dem Abgrund, in den er niederzustürzen drohte, ergriffen hätte. Ein Buch vom Himmel ist mir gegeben²⁾: vom Himmel ist es herabgestiegen³⁾, ein Buch, das so voller Weisheit ist, dass Weisheit und Geist selbst in seinem Wortlaut verborgen liegt, ja seine Schreibweise selber als der Styl der Weisheit angesehen werden muss⁴⁾. Oh lies dies Buch, und lies es wieder tausend Mal⁵⁾, und ich bin gewiss, wenn du nicht allen Geschmack an der Wahrheit verloren hast⁶⁾, so wirst du mit mir fortan alle Philosophie und Weisheit in der Bibel suchen und finden⁷⁾.

Bei dem Forschertrieb, der Michael Servet angeboren war, hatte ihn schon so manches Buch lebhaft interessirt, und seinen Geist Tag und Nacht beschäftigt. Aber keines jemals hat es ihm so angethan, wie diese bestaubte, längst vergilbte Bibel. Er hat im Leben emsig die Scholastiker studirt, dann Jura, dann Philologie, dann Mathematik, Astrologie, Medicin: aber immer wieder fesselt seine ganze Aufmerksamkeit die Bibel⁸⁾. Er ist über das Mittelländische Meer gefahren, über die Pyrenäen und die Alpen geritten; er hat Italien, die Schweiz, Deutschland und Frankreich durchzogen: die Bücher, die er selber

1) Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. (De trinitatis erroribus, 1531, fol. 59 b.)

2) Datus est de coelo liber caet. De trinitatis erroribus fol. 107 b.

3) Si liber de coelo descenderet l. l. fol. 78 b.

4) Nam in ipsismet verbis latet spiritus et sapientia et stylus sapientiae l. l. fol. 108 a.

5) Lege obsecro millies Bibliam l. l. fol. 32 b.

6) fol. 78 b.

7) Omnem philosophiam et scientiam ego in Biblia reperi l. l. fol. 32 b.

8) qu'il a été étudieux de la Ste. Ecriture, ayant zèle de vérité, et pense avoir vécu comme un Chrétien. (23. Aug. 1553; bei Trechsel I, p. 306.)

schrieb, die Erstlinge seiner Muse, hat er an der Grenze zurückgelassen¹⁾: von seiner lieben, alten Bibel hat er sich nie getrennt. Und noch als er im finstern Kerker schmachtet, abgeschnitten von aller Welt und von den Würmern zernagt, da sammelt er sein letztes Augenlicht auf seine Bibel²⁾, sammelt aus ihr bienenartig süssen Trost, heiligen Muth und himmlische Kraft, und aus den Flammen des Scheiterhaufens ist sein letztes Wort³⁾ ein Wort aus dieser Bibel.

In demselben Jahre wie Servet lernte auch Calvin zum ersten Mal eine Bibel kennen⁴⁾. Es wird uns nicht berichtet, dass sie ihm einen sonderlichen Eindruck gemacht hätte⁵⁾. Jedenfalls fällt sein Uebertritt in das Lager der Protestanten und seine Herzensbekehrung erst mehrere Jahre später, und unter ganz anderen äusseren Einflüssen⁶⁾. Auch war sein erstes Werk die Herausgabe und der Commentar eines heidnischen Schriftstellers⁷⁾. Anders Servet. Sobald der die Bibel sah, las er sie mit dem grössten Eifer. Und sobald er sie las, wurde er von den Worten Christi bis in's innerste Mark erschüttert⁸⁾. Er fühlte, wie ihn der Gottesgeist mächtig und immer mächtiger zu Jesu zog; wie derselbe Geist, der in der Schrift waltet, auch in sein Herz überströmte als ein Bronnen

1) Il n'osoit porter (en France) ses dits livres, où ils lui eussent pu causer la mort (bei Trechsel I, p. 313).

2) Messeigneurs seront grandement relevés de la peine de chercher les passages, et les trouveront incontinent tous marqués (Trechsel I, p. 319).

3) „Jesu, du Sohn des ewigen Gottes; erbarme Dich mein!“ (cf. Trechsel I, p. 261.)

4) Henry, *Leben Calvin's*, Hamburg 1835, T. I, S. 37.

5) l. l. cf. Kampschulte, Calvin, I, 232 sq.

6) Henry, a. a. O., S. 42 sq. — Kampschulte, I. 241.

7) Seneca, *De Clementia* L. II. (Vgl. Henry, a. a. O. S. 50 sq.)

8) Verba Christi cum tanta emphasi prolata, me solent usque ad viscera penetrare. (De trinit. error. L. I. fol. 27 b.)

lebendigen Wassers¹⁾. Durch den in den heiligen Schriften verborgenen Gottesgeist wurden ihm die unsichtbaren Dinge offenbar²⁾. Ein Bibel-Student zu heissen, das galt ihm fortan als die höchste Ehre eines christlichen Wahrheitsforschers³⁾, und mit der grössten Anstrengung bemühte er sich, das klar zu stellen, was uns von Gott die heilige Schrift offenbart⁴⁾.

Woher kam Servet diese heilige Begeisterung bei seinem Bibelfund? Woher diese Gluth für die Schriftwahrheit, wie wir ihr in den Jahren 1528—1531 bei Michael Servet begegnen? Woher ist ihm, noch ein Vierteljahrhundert später, in seinen Aussagen vor dem Genfer Gericht aus allen Erlebnissen seiner Jugendzeit keine Thatsache so wichtig als die Findung der Bibel?⁵⁾.

Die Bibel ist ja auch für uns das heilige Centrum alles Menschenlebens: sie ist noch heute mit tausend Fäden an unsere liebsten Wünsche, an unsere geheimsten Hoffnungen, an unsere mutbigsten Worte, an unsere heiligsten Werke geknüpft. Dennoch wird heutzutage so leicht Niemand vor Gericht sich veranlasst fühlen, von der Zeit zu reden, wo er zum ersten Male die Bibel las. Und dabei erfreuen wir uns doch des hebräischen und griechischen Urtextes in den besten Ausgaben und einer so herrlichen Uebersetzung wie der Dr. Martin Luthers. Von alle dem wusste der junge Spanier 1528 nichts. Die Bibel, die er gefunden hatte, war nichts als eine ganz gewöhnliche

1) Ex oraculis scripturae emanat in nobis Spiritus sanctus, tanquam flumina aquae vivae. (De trinitat. error. fol. 107 b).

2) Ea quae invisibilia sunt Deus revelat nobis per spiritum suum, qui in sanctis scripturis latet. (l. 1.)

3) qu'il a été étudieux de la Ste. Ecriture, ayant zèle de vérité et pense avoir vécu comme un Chrétien; qu. 19 des Genfer Verhörs vom 23. August 1553, z. B. S. 506, T. I, Trechsel: Antitrinitarier.

4) Ego enim ea quae de Deo in Bibliis habentur, ut discam laboro. (De trinitat. error. L. I, fol. 27 b.)

5) là (à Tholose) il prit connoissance avec quelques écoliers de lire à la S. Ecriture et évangile, ce qu'il n'avait jamais fait auparavant (qu. 4. des Genfer Verhörs vom 23. Aug. 1553 l. 1. p. 304).

Vulgata ¹⁾. Griechisch wusste er noch kein Wort. Und erst zwei Jahre später kam ein griechischer Urtext in seine Hand. Auch gab es damals schon weit bessere Ausgaben. Ich erinnere an seines berühmten Landsmannes Cardinal Ximenes Polyglotte, die in den Jahren 1514—17, an des Erasmus griechisch-lateinische Ausgaben des N. T., die seit 1516 erschienen. Ja selbst von Luthers exegetischen Schriften waren einige, wie z. B. der Galaterbrief, schon seit 1520 in spanischer Uebersetzung manchen Ausgewählten bekannt geworden ²⁾. Die grosse Menge selbst der Gelehrten war so glücklich nicht. Auch Michael Servet hatte in Spanien nie eine evangelische Schrift angetroffen, so sehr er auch danach gelehzt haben mochte. Die alten Bibelleseverbote der arragonischen Könige, durch die Inquisition immer wieder von neuem aufgefrischt, sie konnten das Eindringen des Evangeliums in Spanien nicht mehr verhindern ³⁾. Allein das Volk hinderten sie, irgendwo das Evangelium zu finden und zu lesen.

Um eine Bibel zu finden, musste auch Michael Servet erst sein Vaterland verlassen. Der Notar schickte den Knaben nach Toulouse, um dort die Rechte zu studiren ⁴⁾. Toulouse galt auch in Spanien als die Mutter aller Rechtsgelehrsamkeit ⁵⁾. Von Toulouse aus war seit 1229 das Bibelleseverbot über die Pyrenäen und durch alle romanischen Lande gegangen ⁶⁾. Und

1) Secutus vulgatam e graeco editionem, dixi: „Tecum principium“ caet. (De trinitat. error. fol. 75 a.) — Loquitur Petrus Cap. 3 (v. 18, 19) Epistolae primae dum dicit: „Vivificatus spiritu, in quo et spiritibus qui erant in carcere veniens praedicavit“. Quod translator noster dicit praedicavit caet. (l. l. fol. 70 b sq.)

2) M^r Crie, History of reform. in Spain. Lond., 1829, p. 124.

3) Ueber die Vorbereitungen Spaniens für eine Reformation gedenke ich an einer andern Stelle zu sprechen.

4) il a un peu demeuré à Tholose, y etant envoyé par son père, pour étudier aux loix (qu. 4 des Genfer Verhörs vom 23. Aug. 1553, p. 304, T. I, bei Trechsel a. a. O.).

5) Servet selber, De Gallia, in seinem Ptolemaeus ed. 1535, nennt academia Tolosana als jurisperitorum mater.

6) Llorente, Geschichte der Inquisition, Gmünd 1819, T. I, S. 64 sq.

merkwürdig, Michael Servet musste erst wieder die Pyrenäen überschreiten, um in diesem bibelfeindlichen Toulouse die erste Bibel zu finden. Von Toulouse aus, auf den Fersen der Waldenser, war die Inquisition nach Spanien herübergestiegen, wie ein Gensdarm, der einem Verbrecher nachläuft über die fremde Grenze. Toulouse war noch jetzt die finsterste, bestgefoltete Stadt. Und doch, Dank der pietistischen Erweckung, welche seit kurzem der Franziskaner-Orden hervorgerufen hatte ¹⁾, fand Michael Servet 1528 gerade in Toulouse den der Scholastik so ungeläufigen Jesus-Namen mit goldenen Lettern eingemeisselt über den Stadthoren, an den Strassenecken, an den öffentlichen Brunnen der Stadt ²⁾. Servet's offenes Auge musste diesen Namen lesen. Wer ist dieser Jesus? Wer sagt mir von diesem Jesus? In den Scholastikern hatte er ja von einem metaphysischen Wesen viel gefunden, das sie als „die Menschheit“ priesen und als die zweite „Person in der Gottheit“ anbeteten ³⁾. Der Name eines Jesus, mit dem man umgehen, dem man auch nachfolgen, den man auch liebhaben und umarmen könne, der Name war den Scholastikern fremd.

Indem Servet sich bei seinen Commilitonen ⁴⁾ nach diesem Jesus erkundigte und nach seinem Leben, fanden sich endlich welche, die ihn auf das Evangelium hinwiesen und sich bereit zeigten, ihm eine Bibel zu verschaffen und mit ihm aus der Bibel zu lernen ⁵⁾. Spanien war damals das einzige Land, das noch für die Scholastiker glühte, oder vielmehr das

1) S. Raumer, Historisches Taschenbuch, 1874: Toulouser Studentenleben.

2) Extrait sommaire des archives de Toulouse M. S. des dortigen Capitoul.

3) tu propria autoritate novum et ineptum nomen et apostolis inauditum ei imponis, humanitatem tantum eum vocans. (De trinit. error. fol. 4a)

4) il prit connaissance avec quelques écoliers de lire à la S. Ecriture et Evangile caet. l. l. qu. 4 des 23. Aug. 1553.

5) Wer diese Studenten waren und aus welchem Kreise, wird sich anderwärts zeigen.

einzigste, was erst damals Scholastik zu treiben begann ¹⁾. Und wohl selten ein Spanier war so tief in das Labyrinth der Scholastik gedrungen, als Michael Servet. Aber die Scholastiker hatten mit ihren masslos frivolen Zweifeln dem jungen Michael unsäglich viel Kummer bereitet, und seinem Glauben den Garaus zu machen gedroht. Was Wunder daher, dass, als er das Evangelium kennen lernt, und aus dem Evangelium die liebesfrohe, himmelhohe, herzensgewinnende Jesusgestalt, dass er da den magister sententiarum, den Doctor irrefragabilis, den angelicus, den seraphicus, den subtilis in die Ecke verweist! und von den metaphysischen, geist- und sinnbetäuben- den Abstractionen ²⁾ in den Heilandsarmen des lebendigen und lebensvollen Jesus ausruht. An Seinem Munde hingen jetzt Servet's Augen; ihn reden zu hören, war Michael's höchste Lust ³⁾. Im Evangelium fand er nichts von ängstlich überwachten, künstlich aufgerichteten metaphysischen Barrieren. Der Mensch Jesus trat überall dem Menschen gegenüber und wirkte unbeschreiblich anziehend auf kindliche Gemüther, sei es dass sich Jesus zeigte als gesalbter König der Juden, sei es als Versöhner, sei es als Mittler zwischen Gott und Menschen. Immer doch war dieser Jesus der Sohn der Maria, war und blieb voller, ganzer Mensch ⁴⁾.

Die Scholastiker hatten dem geschichtlichen Jesus alle seine lebenswürdigsten Züge vorsichtig abgestreift, bis, ihrem Aristoteles zu gefallen, nichts davon übrig blieb, als ein Connotativ-Begriff oder ein mathematischer Punkt ⁵⁾. Für

1) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. III. 115.

2) quorundam mentes video corruptas. (l. l. fol. 4a.)

3) In universis scripturis homo ipse Christus loquitur et in illum dirigantur cogitationes tuae. (l. l. fol. 21a.)

4) Non solum negant esse dominum suum, sed negant esse a Deo unctum regem Judaeorum, negant esse reconciliatorem, mediatorum, esse filium Mariae, esse hominem. (l. l. fol. 4a.)

5) De trinitat. error. fol. 5a, 7b, 11a (cf. Restitutio p. 10), 22a, 24a. al. a.

Servet war nunmehr dieser der Herr der Welten und darum im vollsten Sinne sein Herr, war sein Erlöser, war ihm der Jungfrauen Sohn, Gottes Sohn und Gott selbst¹⁾. Seitdem er Jesum gesehen, ist ihm Aristoteles nur noch ein Schatten, auf den Paulus mit dem Finger zeige, wo er von der thörichten Weisheit der Griechen spricht²⁾. Und in der That muss man sich wundern, sagt Servet, dass wir bei dem todten Heiden mehr Weisheit suchen, als bei dem lebendigen Gott, und seine Worte auszulegen sorgsamer bemüht sind, als die heiligen Worte der Bibel³⁾. O der standhaften Säule der Sophistik, dieser blinde Aristoteles! Wie willst du, ich beschwöre dich, unsern christlichen Glauben auf das verpflichten, was deinem Aristoteles selber niemals gewiss war?⁴⁾ Ist das billig, dass unser so unerschütterlich fester Christenglaube von so ungewissen philosophischen Connotativ-Begriffen abhängig gemacht wird?⁵⁾

Je mehr die Scholastiker seinen Geist verwundet, sein Herz erkältet und seinen Kindesglauben unterwühlt hatten, um desto wuchtiger warf sich Servet mit seinen Keulenschlägen jetzt auf sie. Auch ein Melanchthon hatte schon 1521 den „zank-süchtigen“ Aristoteles mit seinen armseligen Vergötterern gebührend abgefertigt⁶⁾. Auch ein Erasmus hatte manchen spitzen

1) Concedam haec tria: primo: hic est Christus; secundo: hic est filius Dei; tertio: hic est Deus. (De trinitat. error. fol. 2a.) Auch ist davon sein ganzes Werk de trinitatis erroribus voll, gerade wie die Dialogi II. de trinitate.

2) Et signanter contra Aristotelem de sapientia Graecorum loquitur (l. I. fol. 78 b).

3) Et mirandum, quod ab Aristotele plus quam a Deo sapientiam quaerimus: et diligentius ut ejus verba excusemus, invigilamus (l. I.).

4) O solidam sophistarum columnam! qualiter, obsecro, vis fide nos obligari ad id de quo tuus Aristoteles nunquam fuit certus? (l. I. fol. 32 b.)

5) Estne aequum, quod nostra tantae certitudinis fides ab incertis illis connotationibus pendeat (fol. 32 b).

6) His posterioribus temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi. (Loci ed. Augusti 1821 p. 10. cf. 31, 86 al.) — Id ut con-

Pfeil gegen die Sophisten abgeschossen. Allein das waren Deutsche! Unter den Romanen waren solche Angriffe auf den Aristoteles 1528 unerhört. Und als 1543 ein Petrus Ramus von Paris aus dem Aristoteles zu Leibe ging, da kostete der kühne Stoss auf den scholastischen „Heiligen“ dem Manne das Leben.¹⁾ Und das in dem freien, hellen, aufgeklärten Paris! Hier aber wagt es ein Sohn des orthodoxen Spanien in dem abgöttisch finstern Toulouse, ein 17jähriger²⁾ David, diesem Goliath zu Leibe zu gehen! Es ist ein Spanier, der eben so leidenschaftlich hasst, wie er liebt. Aber während seine meisten Zeitgenossen ihren Hass auf die Bibel werfen und ihre Liebe auf die Scholastik und ihre Heiligen, schöpft Servet seinen Muth aus der Demuth; und die Bibel ist ihm das anziehendste, lehrreichste und heilsamste aller Bücher.

„Nichts überflüssiges, sagt er, enthält die Bibel. Jedes Wort in ihr ist wichtig. Wie sie vom Himmel herniedergekommen [ist,³⁾ so sind auch ihre Grenzen von Gott gezogen, und wer sie überschreitet, der tritt in das Gebiet der leeren Phantasie-Gebilde.⁴⁾ Wer an der heiligen Schrift keinen Geschmack findet, der hat den Schlüssel aller Wissenschaft, Christum, verloren. Aber wenn du unablässig anklopfest, wirst du ihn leicht wiederfinden⁵⁾, und an Christi Hand eintreten in die Hallen der himmlischen Philosophie.⁶⁾

veniat cum Aristotelis Philosophia non laboro. Quid enim ad me, quid senserit ille rixator (p. 42).

1) Waddington, Ramus. Paris 1855, p. 126.

2) Dass Servet 1511, und nicht, wie seit Mosheim landläufig, 1509 geboren ist, werde ich anderswo zeigen.

3) Si liber de coelo descenderet, credisne aliquid superfluum et ad eruditionem impertinens in eo posse contineri? (De trinit. fol. 32 b.) *ef. 1076, 786*

4) Figmenta enim sunt imaginaria, quae scripturae limites transgrediuntur (fol. 81 b).

5) Nam si eam legendo, gustum non capias, eo est quia perdidisti clavem scientiae, Christum: quem sine intermissione pulsando, facile recuperabis (fol. 78 b).

6) coelestis philosophia (l. 1).

Denn dazu ist uns ja das Buch vom Himmel gegeben, dass wir Gott darin erforschen sollen mit gläubigem Herzen¹⁾, in unablässigem Gebet.“ Servet kennt kein gläubiges Bibellesen ohne Gebet. Aber auch während des Niederschreibens der Resultate seiner Bibelforschung betet er anhaltend und treu. Es giebt vielleicht wenig theologische Werke, selbst im 16. Jahrhundert, die so von Stosseufzern und Gebeten durchwirkt wären, als die Michael Servets. Auch ist in seinen Gebeten ein Fortschritt bemerkbar, was die Aneignung des Heils betrifft²⁾.

Zweifelsohne war es eines der wichtigsten Momente in der Umwandlung seines Herzens, welche von der Toulouser Bibelfindung ihren Ursprung nahm, dass er, der in der Scholastik geschult worden war, alles Höchste nur als Denkstoff anzusehen zur Einübung der Aristotelischen Kategorien und hergebrachten logisch-dialektischen Regeln, dass derselbe Zweifler, sage ich, vor der Bibel wieder ein Kind wird und sich zu Jesu Füßen setzt und seine ganze Wonne darin findet, einfältig glauben zu dürfen.

„Christi Reden,“ sagt Servet, sind das Fundament der Kirche. Sie lauten durchweg einfach und gemeinverständlich³⁾. Darum ich für mein Theil entschlossen bin, Christi Worte mit der grössten Einfalt des Herzens zu verstehen, und nicht dulden will, dass man ihnen irgendwie Gewalt anthue⁴⁾. Auch für die Vetteln, die Schiel-

1) Datus est de coelo liber, ut in eo Deum investigemus adjuvante ad hoc fide. (De trinit. error. fol. 107 b.) — Auch Melancthon Loci p. 85 ed. Berol. 1856 empfiehlt studia libri divinitus traditi.

2) Dieser Fortschritt springt recht in die Augen, wenn man de trinitatis erroribus und Dialogi, die Fassung der Gebete vergleicht in der ed. a. 1531, resp. 1532 mit der ed. a. 1553 (Restitutio Christianismi).

3) Christi sermones sunt fundamenta ecclesiae, qui simplicissimi sunt et plani. (De trin. L. I, fol. 5 a.)

4) Ego enim cum summa simplicitate verba Christi intelligo, nec aliquam vim eis inferri permitto. (l. l. fol. 8 b.)

augen und die Barbieri ist Christus in die Welt gekommen, dass sie ihn erkennen als Gottes Sohn, und darin ihr Glaube Grund und Wurzel gewinnen¹⁾. Sobald wir eben einhergehen und nicht neblische Höhen erklimmen wollen, sondern gleichsam wieder zu Kindern werden²⁾, werden wir aus der Bibel die göttliche Hobeit Christi erkennen. Ja die Worte Christi, die mit solchem Nachdruck herzlicher Liebe hervorgebracht werden, sie pflegen mich bis in's innerste Eingeweide zu erschüttern³⁾. Die Schrift muss vorangehen und wir haben nichts zu thun, als auf ihre Stimme zu hören und ihr gläubig zu folgen. Darum leide ich es nicht, dass du die Schrift hinter dir herschleppst wie einen Gefangenen oder sie als blosses Spruch-Material behandelst, um daraus deine Erdichtungen aufzubauen⁴⁾. In ihrer jungfräulichen Keuschheit sollst du sie behüten und dich von ihrem Liebesodem bewegen und ziehen lassen⁵⁾. Ich will es nicht dulden, dass du die so offenbare Gewissheit des Evangeliums mit ungewissen Einbildungen wieder zweifelhaft machst⁶⁾.

Vielleicht bist auch du einst um dich belehren zu lassen, den Philosophen in die Hände gefallen. Aber ich sage dir, was über die himmlischen Dinge ich durch philosophische Begriffe mir erworben habe, das nützt nichts zur Belehrung⁷⁾. Auch ich habe einstmals menschlichen Einbildungen gehuldigt.

1) Pro nunc simplicissime volo quod vetulae, lippi, tonsores Christum esse filium Dei agnoscant et hoc sit radix et fundamentum. (l. l. fol. 8 a.)

2) Sed de plano et quasi parvuli facti caet. (l. l. fol. 5 a.)

3) Verba Christi cum tanta emphasi prolata, me solent usque ad viscera penetrare. (De trin. L. I. fol. 27 b.)

4) Nolo scripturam ad tuas fictiones componendas post te trahas. (l. l. fol. 8 b.)

5) . . . sed quod ipsa (scriptura) intacta servata te trahat (l. l.).

6) Nolo quod tam patentem Evangelii certitudinem incertis imaginationibus reddas dubiosam. (l. l. fol. 8 b.)

7) Quae in Bibliis habentur ut discam laboro. Sed quae per philosophicas noticias acquisivi, nihil sunt ad nos erudiendum. (l. l. fol. 107 b.)

Ich habe die Widersprüche der Scholastik an meinem eigenen Geiste erfahren¹⁾. Wenn ich damals von der Mitwirkung Gottes sprach, so redete ich, als ob des Geistes Wohnung nur oberwärts sei und nicht uns nahe. Wenn vom Geiste Gottes die Rede war, dann genügte es mir, sobald ich jenes dritte Ding in einem gewissen Winkel (des Himmels) wusste²⁾. Aber nun weiss ich, was Er selbst gesagt hat: „Ich bin ein Gott der nahe ist, und nicht ein Gott der ferne sei;“ weiss, dass Gottes überreicher Geist (amplissimus Dei Spiritus) den Erdkreis erfüllt, das All erhaltend und in jedem Einzelnen die zur Heiligung nöthigen Kräfte wirkend³⁾. Darum lass dich nicht verführen durch deine Einbildungen, sondern birg das treu in den Eingeweiden deines Herzens⁴⁾, was dich die Schrift lehrt: und du wirst mit reinem Busen anerkennen, dass dieser Mensch Jesus der wahre Christ sei, ganz an- und ausgefüllt mit der Gottheit⁵⁾. Darum mögen die Philosophen, die da alles wissen und von allem Kenntniss haben, sich immerhin des Glaubens entschlagen können⁶⁾. Ist doch für sie Christus (des Glaubens Anfänger und Vollender) zum Müssiggänger geworden, da sie Gott noch jetzt nicht anders erkennen, als ehemals ihr Zunftbruder Aristoteles. Wir aber wissen, dass das Geheimniss vor Menschaugen offenbar geworden ist; wir wissen, dass

1) Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus. (De trin. err. fol. 60a.)

2) Sufficiebat mihi, si tertiam illam rem in quodam angulo esse intelligerem. Sed nunc scio cet. (l. l.). Bekanntlich nennen die Scholastiker Gott immer summa res und die 3 Personen in Gott tres res. Das ist nicht verächtlich gesprochen, sondern wie wir sagen würden: 3 Realitäten.

3) l. l. fol. 60 a.

4) Sed hoc in visceribus cordis reponas (l. l. fol. 21 a.).

5) His cavillationibus rejectis sincero pectore verum Christum et eum totum divinitate plenum agnoscimus. (l. l. fol. 11 a.)

6) Philosophis . . . non est opus fide, immo vere est eis Christus factus ociosus. (l. l. fol. 108 a.)

Gott durch Christum mit Augen geschaut wird¹⁾. Und dies Anschauen Gottes in Christo, es genügt den Christen vollständig (plenissime), um des unsichtbaren Gottes dadurch im Geiste zu geniessen²⁾. Denn Christus ist der Weg zu Gott; um zu dem Ziel zu gelangen, ist es nur nöthig, dass wir uns Gott nahen in seinem Geiste, und nicht durch jene armseligen Begriffe, durch welche er gerade das Gegentheil von dem geworden ist, was er wirklich ist³⁾. Wohlan denn, entschlage dich, Freund, der sophistischen Künste, und du wirst ein grosses Licht sehen⁴⁾. Denn der Grund, auf dem die Kirche gebaut wurde, ist der Glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist⁵⁾. Aber nicht will Christus der Eckstein sein für einen Bau, der da ausser uns läge; sondern Christus wohnt durch den Glauben in unserm Herzen: in uns muss der Eckstein gelegt sein. Darum lasst uns doch die Apostel nachahmen, die Christum nicht predigten mit wählerischen Worten, nach menschlicher Kunst gestellt⁶⁾. Die heilige Schrift hat ja immer unser Verständniss und unsere Fassungsweise im Auge, mehr als Philosopheme. Und dennoch wollen wir uns nicht belehren lassen, und weichen wahnwitzig ab von dem, was sie uns in so mütterlich vertraulicher Sprache unserem Herzen angepasst. Sie befiehlt uns, uns zu prüfen und zu erforschen, ob wir die Wirkungen jenes Geistes in uns spüren, vielmehr als dass wir das Geheimniss ergründen sollten, was der

1) Nos vero scimus Deum per Christum videri. Et haec Dei visio christianis plenissime sufficit, ut per eam invisibili Deo spiritu fruamur. (fol. 108 a.)

2) l. l.

3) cujus totum oppositum per illos factum est. (l. l.)

4) Tolle, obsecro, has sophisticas technas, et videbis lucem magnam. (l. l. fol. 5 a.)

5) Fundamentum ecclesiae est credere Jesum Christum esse filium Dei cet. (De tr. err. fol. 26 a.)

6) De trin. err. fol. 5 a.

Geist für ein Ding sei und von welcher Natur¹⁾? Darum bitte ich Gott, dass er dir ein freudiges Gemüth geben möge zum Hören, und ich will, mit Ausschluss aller Verläumdung, Unterscheidung und Zweideutigkeit, dir die Schriften eben machen, und dir Gott selber vor die Augen stellen: nur musst du unverwandt Christo in's Angesicht schauen²⁾. Denn ein anderes Schauen Gottes als durch Christum soll dir nur Niemand vorlügen. Und ob sie gleich alle Engel des Himmels mit offenen Augen schauten, so zieht sich Gott doch um so tiefer, in ein Engelsgewand gehüllt, zurück³⁾. Du kannst Gott nicht schauen in Abstractionen, sondern allein im Glauben. Damit meine ich nicht jene rauhe Beistimmung der Sophisten, sondern eine Bewegung des Herzens⁴⁾. Und wenn dein liebend Herz dem Gott der Bibel entgegenkommt, so genügt dir jedwedes noch so schlichte Bild und Gewand, in dem sich die Gottheit dir darstellt, ohne jene vielgepriesene philosophische Erkenntniss von Gott⁵⁾. Auch sollte um die sogenannte philosophische Erkenntniss in ihrer ganzen Haltlosigkeit darzustellen, schon

1) *Distincte loquitur scriptura de his quae distincte percipiuntur, capacitatem nostram seu modos percipiendi potius quam philosophias attendit. Sed nos insanimus, ab ea quae ita familiariter se nobis accommodat, erudiri nolentes. Tentare et probare nos ipsos jubet, an spiritum in nobis percipiamus, potius quam inquirere quae res sit aut cujus naturae. (De trin. err. fol. 115 a.)*

2) *Deum oro, ut tibi det hilarem animum ad audiendum, et ego reddam tibi (seclusa omni calumnia, distinctione et aequivocatione) scripturas planissimas, et Deum ipsum tibi ante oculos ponam, modo in faciem Christi semper respicias. (De trin. error. fol. 20 b.)*

3) *Alias quam per Christum de Deo visiones nolint nugari: nam etiamsi omnes angelos coeli apertis oculis viderent, tamen Deus adhuc profundius latet, angelico indutus vestimento. (l. I. fol. 108 b.)*

4) *Non est (fides) ille crudus sophistarum assensus, sed motus cordis. (l. I. fol. 107 b.)*

5) *quaecunque Dei per speciem exhibitio sufficit sine illa philosophica de Deo noticia. (l. I.)*

der Eine Grund genügen, dass jedweder Mensch seinen eigenen Gottesbegriff hat, der von dem jedes andern Menschen wenn auch noch so verschieden ist ¹⁾. Darum ihr Philosophen! zu den Füßen des himmlischen Meisters, nieder zu den Füßen Christi, der allein uns beschützen, allein belehren, allein alle unsere schwersten Zweifel uns lösen kann ²⁾.“

Und sobald Michael Servet zu den Füßen Jesu sitzt, da schämt er sich nicht, dass sich neben ihm einfinden jene schiel-
 äugigen Krüppel, Barliere und armen alten Frauen ³⁾. Sie sind ihm willkommen: haben sie doch alle eine unsterbliche Seele, und Jesus, der Freund der Armen, redet gemeinverständlich. O dass sie doch Alle Wurzel fassten mit ihrem Lebensbaume in dem Einen Grunde, dass Christus Gottes Sohn ist. Das wäre Servet's sehnlichster Wunsch! Wagen es doch Jesu auserwählte Apostel nicht, der Meisterworte Grenzen zu überschreiten ⁴⁾ und sich in philosophische Wortkriege einzulassen! Sollte da nicht der echten Schüler Treue unser Vorbild und Muster sein?! Ach hätten wir doch heute noch den gleichen Eifer, die heiligen Sprachweisen der Schrift zu beobachten und zu bewahren ⁵⁾. Man sieht, so fremd ihm noch vor kurzem die heilige Schrift war, Michael's ganzes Denken und Sinnen

1) Quod quilibet homo habet suam de Deo imaginationem et a quocunque alio diversam. (l. I. fol. 107 b.)

2) Hic propono, solum Christum futurum mihi magistrum, ut solus ille me defendat: nam ex ejus dictis omnia possunt resolvi. (fol. 12 b.) — Verba magistri doctrinam exhibent potius quam philosophicas pugnas. (fol. 62 b.)

3) Pro nunc simplicissime volo, quod vetulae, lippi, tonsores Christum esse filium Dei agnosant et hoc sit radix et fundamentum. (l. I. fol. 8 a.)

4) Apostolorum praedicationes non transgrediuntur limites verborum magistri: ideo enim discipuli vere dicuntur. (fol. 70 sq.)

5) Utinam nobis esset tantum studium modos loquendi scripturae servandi (fol. 72 b, wo Servet von der Apostel Anschluss an die Sprachweise des A. T.'s spricht).

beugt sich jetzt unter die Autorität der Bibel, ihre Worte sind ihm inspirirt, und ihre Schranken sind ihm heilig¹⁾.

Dabei ist er weit entfernt von jener falsch-protestantischen Bibelvergötterung. Je öfter er die Bibel durchlas, je mehr der Geist der Heiligung, den der Scholastiker in ihr nie vermuthet, ihn daraus anwehte und neu belebte, je gewisser wurde ihm, dass der Buchstabe todt, aller göttlichen Geheimnisse Schlüssel aber der lebendige Christus ist. Und es war ihm eine Herzens-Befriedigung, ein Gemüths-Bedürfniss, täglich mit seinem Jesu persönlich in Unterredung zu treten³⁾. Eine Braut kann nicht entzückter von dem König ihrer Gedanken reden, als der neugeborene Servet von seinem Jesus. „Er, sagt Michael, Er ist unser Frieden, Er unsere Gerechtigkeit, Er unsere Heiligung⁴⁾; Er die Seele der Welt, ja mehr noch als ihre Seele: denn durch ihn leben wir nicht bloss im zeitlichen, sondern in einem ewigen Leben⁵⁾. Das zeitliche hat er uns im Wort gegeben, das ewige hat er uns im Fleisch gewonnen⁶⁾. Mehr als blossen Abglanz der Herrlichkeit möchte ich ihn nennen: denn den Herrn der Herrlichkeit nennt den Gekreuzigten Paulus⁷⁾. Er ist der glänzende Morgenstern⁸⁾, das Licht der Welt, das Licht Gottes, das Licht der Völker⁹⁾; der Glanz seines Angesichtes

1) intra limites scripturae me contineo. (fol. 75 a.)

2) Lege, obsecro, millies bibliam: nam si eam legendo gustum non capias, eo est, quia perdidisti clavem, Christum. (De trin. error. fol. 78 b.)

3) Habitat enim Christus per fidem in cordibus nostris. (fol. 26 a.)

4) Ipse est pax nostra, justitia nostra et sanctificatio nostra. (fol. 78 a.)

5) Ipse est anima mundi, immo plus quam anima; nam per eum vivimus non modo temporali, sed aeterna vita. (l. l.)

6) temporalem nobis in verbo dedit, et aeternam in carne lucrificet. (l. l.)

7) Plus quam splendorem gloriae ego dicere vellem: nam Dominum gloriae crucifixum dicit Paulus. (l. l.)

8) Ipse est stella splendida et matutina. (l. l.)

9) Ipse est lux mundi, lux Dei, lux gentium. (l. l.)

erleuchtet den ganzen Himmel¹⁾; Er ist die Kraft Gottes, durch welche alle Dinge gegründet sind²⁾. Ach strömt dein Herz nicht über in Thränen, wenn du bedenkest, wie lange du eines so theuren Heilands entbehret hast?³⁾ Erröthest du nicht zu bekennen, dass der Christus Gottes bisher für dich ohne Namen war? Oder meinst du wirklich, die Apostel hätten so lange Zeit einen Namenlosen gepredigt?⁴⁾ Nein, in dem Jesus-Namen ist alle Weisheit des Vaters, in seinem Munde das neue Gesetz und des alten Gesetzes Auslegung, das Wort Gottes, welches zur Bekanntschaft des Vaters führt⁵⁾. — Man sieht, in Michael Servet beginnt ein neues Leben. Keine Spur mehr von jenem scholastischen Wissensstolz, der in kraft der eigenen dialektischen Fertigkeit die schwierigsten Probleme des Jenseits mit wahnwitziger Sicherheit zu lösen sich erdreistet⁶⁾; nichts von jener Vernunft-suffisance, die mit der Nase an die Wolken stossend ohne Reiseführer den Weg zu Gott und durch die Tiefen der Gottheit zu finden hofft. Keine Spur aber auch von jenem Arragonier-Stolz, der jeden Herrscher erst dann anerkennt, wenn er geschworen, nach des „Vasallen“ Willen zu handeln. Gehorsam ist seine Freude, und das ist der wahre Gehorsam, bekennt Servet, und der Gott im höchsten Masse angenehme, wenn wir unsern Verstand so ganz in den Gehorsam Christi gefangen nehmen, dass wir nur noch in Christo zu uns selber Vertrauen, Zuversicht und Verlass

1) splendor faciei ejus totum coelum illuminat. (l. l.)

2) Ipse virtus Dei, qua condita sunt universa. (l. l.)

3) Quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam? (De trinit. err. L. I. fol. 10 a.)

4) l. l. fol. 4a.

5) In Christo est universa patris sapientia, in ore ejus nova lex, et veteris legis interpretatio, verbum Dei, quod patris cognitionem facit. (l. l. fol. 78 b.)

6) Animum suum ad sacras literas transtulit, in eisque omne suum studium et ingenium collocavit, so schildert Alphons Lyncurius Tarraconensis treffend diese Epoche Servet's. (Apologia pro Michaelae Serveto a. 1554. M. S. Var. ecclesiast. Basil. T. I. No. III.)

haben¹⁾. Denn also hat Gott seinen Sohn geliebt, dass er das einzige Gebot des Glaubens an Christum an die Stelle des gesammten Gesetzes gestellt hat²⁾; und, hat es so viel Lohn und Verheissungen eingebracht, das alte Gesetz zu erfüllen, wie viel Heil und Gewinn wird es dann erst bringen, das neue Gebot zu beobachten³⁾! Doch was soll ich mehr sagen? Die gesammten Reden Jesu haben ja nur das eine Ziel, dass alle Welt glauben soll, Christus sei Gottes Sohn und auf sein Heil vertrauen⁴⁾. Und das ist auch für mich das mächtigste Fundament⁵⁾: denn Christus ist mein einziger Meister⁶⁾! Christus hat zuerst das Evangelium gepredigt er, in dessen Worten ich die gesammte Lehre der Apostel widerstrahlen sehe⁷⁾. Treiben doch alle Apostel-Predigten in der Apostel-Geschichte immer nur das eine, dass sie die Zuhörer überzeugen, dieser Jesus, den sie ihnen vor Augen zeigten, sei Christus, der Sohn Gottes, der Heiland⁸⁾. Aber vielleicht wendest du mir ein, es nütze gar wenig, Jesum von Angesicht zu Angesicht zu sehen⁹⁾. Allein ich erwiedere, das nützt dir sehr viel, ihn im Glauben zu schauen¹⁰⁾. Denn du wirst

1) Vere enim est obedientia et summe Deo grata, dum ita captivamus intellectum nostrum in obsequium Christi, ut ita nobis persuadeamus, credamus et confidamus. (l. 1. fol. 82 b.)

2) Imo sic dilexit Deus filium suum, ut hoc unicum de fide in Christum praeceptum sit loco universae legis subrogatum. (l. 1.)

3) Et longe major in ejus observatione utilitas. (l. 1.)

4) Quid plura dicam? universa Christi verba ad hoc tendunt, ut eum esse filium Dei omnes crederent, in ejusque salute confiderent. (l. 1.)

5) Et hoc est mihi potissimum fundamentum. (l. 1.)

6) Nam Christus est mihi unicus magister! (l. 1.)

7) Christus primus praedicavit Evangelium, in cujus dictis universam apostolorum doctrinam relucere video. (l. 1.)

8) Omnes apostolorum praedicationes in actis hoc ipsum agunt, ut hunc Jesum ad oculum demonstratum persuaderent esse Christum, filium Dei, salvatorem. (l. 1.)

9) Dices tu, parum prodesse, exteriorem faciem Jesu Christi videre. (l. 1. fol. 90 a.)

10) At ego dico, multum prodesse, se credendo videas. (l. 1.)

heilig in seiner Nähe. Bis jetzt freilich bist du vielleicht nicht werth, dem Herrn der Herrlichkeit in's Angesicht zu sehen; sobald du aber erst gläubig bist, so wirst du von seinem Angesichte nie mehr die Augen wenden wollen und wohl erfahren, wie es dir frommt¹⁾: „denn des Fleisches Augen ziehen des Geistes Augen mit sich fort“²⁾. Wie oft hatte in Spanien wohl der Knabe in gewohnheitsmässigem sogenannten Glauben vor einem Crucifix betend gelegen: Christus zerriss die Wolken nicht, er kam nicht auf der Gebetsleiter herab ins Herz: weil das Herz von dem persönlichen Seelenfreunde nichts wusste³⁾, weil der historische Christus nur als Kindlein auf dem Arm der Maria in Betracht kam; der Gebenedeiten; eine schlechthin metaphysische fleisch- und blutlose zweite Person der Gottheit aber in sündiger Menschen Herzen keinen Zugang fand. Jetzt aber, wo auch nur auf den zahlreichen Altären von Toulouse in irgend einer Winkelkapelle seinen Augen sich ein Bild des Gekreuzigten darbot, da zogen des Fleisches Augen alsbald des Geistes Augen mit sich fort, und das Bild des Geliebten prägte sich tiefer und immer tiefer dem dankbaren, 'getreuen Herzen ein. So hing ihm alles von der Erkenntniss Christi ab, und ohne Erkenntniss Christi glaubte er nichts zu wissen⁴⁾. Ja die durch Christum im Makrokosmos bewirkte Wiedergeburt, er fühlte sie in dem Mikrokosmos seines Wesens sich wiederholen⁵⁾. „So Grosses, bekennt er, hat die

1) Sed tu indigne in faciem ejus respicis, a qua tamen postquam credideris, nunquam oculos divertas et utile esse cognosces. (l. 1.)

2) Nam oculi carnis trahunt secum oculos mentis. (l. 1.)

3) cf. Schenkel, Wesen des Protestantismus. Schaffhausen 1862. S. 182. 180.

4) Omnia ex Christi cognitione pendent, et eo ignorato omnia ignoramus. (fol. 109a.)

5) Hanc igitur hypostasim per verbum „erat“ nobis commendat Joannes, visibilemque fuisse indicat. Rem enim nobis perceptibilem enarrat, sicut et ipse perceptibiliter intelligebat. (fol. 114b.)

herrliche Ankunft Christi in's Werk gesetzt, dass alles verwandelt dasteht, ein neuer Himmel und eine neue Erde¹⁾: in den Himmel hat er uns auffahren lassen, der Himmel ist erschlossen, und durch Offenbarung seines Wortes hat Gott sich uns selber geöffnet²⁾. Wir sind in die Thore Gottes eingetreten, haben das, was in ihm verborgen war, geschauet; haben sein Wort mit Händen betastet, und seinen Geisteshauch in uns selbst aufgenommen³⁾. Aber wenn im Vorschmack der Himmelswonnen⁴⁾ Servet's Mund übergeflossen von dem, dess sein Herz voll war; wenn er auf mannigfaltige Weise den in Christo entdeckten Reichthümern nachzuforschen bemüht gewesen war, dann kam seine Jesusliebe zuletzt doch immer wieder bei dem demüthigen Bekenntniss an, es schiene ihm, als habe er noch nichts gesagt; jedenfalls nichts, das da Christi würdig wäre⁵⁾. Nur eins tröstet ihn dabei, dass selbst ein so hehrer Apostel, ein so himmlischer Redner, wie Paulus, ebenfalls nicht anders im Stande war, dies Wunder zu erklären, als indem er sein Ach! und Staunen ausrief über die Länge und Breite, über die Schätze und die Geheimnisse der Liebe Gottes⁶⁾. „Und diesen unaus-

1) Tanta operatus est gloriosus Jesu Christi adventus, ut omnia mutata sint, coelum novum, terra nova. (fol. 109b.)

2) In coelum nos fecit ascendere, coelum apertum est, et patefacto oraculo suo Deus seipsum nobis aperuit. (l. l.)

3) Portas Dei introivimus, ea quae in eo latebant videntes, et verbum ejus manibus contrectantes, et ejus spiritum in nobis ipsis percipientes. (l. l.)

4) Was Ranke, „Geschichte der Päpste“ als Ursache angiebt, wesswegen seit der Mitte des XVI. saec. der Katholicismus über den Protestantismus „siegte“, dass nämlich letzterer „aller Phantasie baar“ sei, das gilt von diesem Servetianischen Protestantismus keineswegs.

5) Multis modis has in Christo divitias supra investigavimus, tametsi pro ejus dignitate nihil mihi dixisse videor. (l. l. fol. 112a.)

6) Nec Paulus aliter hoc sciret explicare, quam exclamando longitudinem, latitudinem, thesauros, arcana. (l. l.)

sprechlich süßen Jesus habe ich erst so spät erkannt¹⁾! Ich habe siebzehn Jahr alt werden können, ohne mitten in der Christenheit, im katholischen Spanien, im Hause eines kaiserlichen Kaplan's²⁾, in der Schule der Scholastiker auch nur einmal den Jesusnamen zu hören! Wehe!“

So spricht ein Spanier. Ist es nicht wie ein Wunder vor unsern Augen? Der Geist der freien Forschung, der im 16. Jahrhundert den alten Boden unseres Europa bis in seine Grundfesten erschütterte, vor Spanien, schien es, sollte er stille stehen, ohne es zu berühren. Es war, als hätte der spanische Geist es sich zur Aufgabe gesetzt, in diesem so viel neue Herrlichkeit ausstrahlenden Jahrhundert, die Sonne, wie Josua, auf ihrem Wege aufzuhalten³⁾. Doch nein, hier steht ein Spanier vor einer Bibel: weit, weit hat er sein Herz geöffnet und lasset einströmen aus des Himmels Höhen Gnade um Gnade, Wahrheit um Wahrheit. Wie viele Spanier waren nach Toulouse gekommen, seitdem hier diese alte Bibel in Ketten lag und des erlösenden Lesers harrete. Ja wie manch eine grade so trost- und heilsreiche Bibel hatte in den Klöstern und Bibliotheksälen Spanien's, besonders in dem alten heiligen Saragossa gewartet, dass ein Schauer Gottes käme, des Himmels Klarheit zu schauen. Vergebens. Nichts als Blinde traten hinzu. Sie sahen den Einband wohl und bewunderten sein reiches Gepräge. Es anzurühren, dies zauberumfangene Buch, oder gar es aufzuschlagen und Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort, Satz für Satz zu entziffern, dazu waren sie zu ängstlich befangen, zu forscherrträge, zu verrannt in clerikalen Vorurtheilen. Und sind wirklich Spanier vor Servet gewesen⁴⁾, welche schon 1528 das reine Evangelium auf sich

1) Quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam? (De trinit. error. L. I. fol. 10 a.)

2) Juan Quintana. cf. Magazin des Auslandes 1874 No. 14 und 16.

3) Ross. St. Hilaire. T. I. p. XIII.

4) Nach M'Crie l. l. p. 140 war Juan Valdes der erste evangelisch gesinnte Spanier. Allein sein Dialogo de Mercurio y Caron,

haben wirken lassen, vielleicht ein Juan Valdez, vielleicht ein Juan Manuel¹⁾, vielleicht ein Juan Perez²⁾ — die Geschichte weiss es nicht — so waren sie doch 1528 dem Notarensohn von Tudela völlig unbekannt. Menschen dankte er seine Erweckung nicht. Ja wenn jemals sich dem Servet die Ueberzeugung aufdrängte, dass nicht aus uns noch aus unserer Natur unser Leben stammt, sondern es uns frei geschenkt wird von Gottes Gnaden³⁾, so war es jetzt, wo er, der 17jährige Knabe, an der Quelle des Gartens Eden sass und aus ihren unerschöpflichen Gnadenfluthen mit heissem Wahrheitsdurst Labe trank und Genesung für seinen an den Scholastikern zerarbeiteten, müden, aber immer noch kindlich gläubigen Geist. Wie die Blume um die Sonne, so wendet sich Servet's Sinn jetzt nur noch um die heilige Schrift⁴⁾, ja durch die Entdeckung der Bibel zu Toulouse hat Servet's Geist und Leben eine völlig neue Richtung erhalten. Leidenschaftlich wie er ist⁵⁾, erglüht er für die Bibel, weil sie ihm alles das

seine erste evangelische Schrift, kam erst 1530 heraus. Und was er darin von der Bibel weiss, das alles kann er aus des Erasmus und Luther's Schriften kennen. Auch lässt er die dogmatische Seite der Bibel darin völlig ausser Acht, und hält sich nur an das Ethische, Anti-Ceremonielle.

1) Don Manuel's „Protestantismus“ kommt zwar schon 1520 zum Vorschein; ist aber kein evangelischer, sondern wie der venetianische rein politisch gefärbt. Ross. St. Hilaire: *Histoire d'Espagne*. Nouv. éd. T. VII. p. 20.

2) 1556 übersetzte er das N. T., 1557 die Psalmen in's Spanische, als Freund des Egidius. 1527 ist er Carl V. chargé d'affaires in Rom. Ob er schon damals das Evangelium kannte und liebte, wird nicht gemeldet. (Vgl. M'Crie, S. 199.)

3) Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. (De trinit. error. fol. 59b.)

4) Noch 1553 in seinem letzten Verhör zu Genf, 23. Aug. qu. 19, nennt er sich *étudieux de la Ste. Ecriture, ayant zèle de vérité et pense avoir vécu comme un chrétien*.

5) Contremisco, ingemisco, viscera concutiantur u. dgl. heftigen Ausdrücken begegnen wir häufig in seinen Schriften.

giebt, was ihm die Scholastik zu nehmen drohte. Aber was in seinen Augen der Bibel erst ihre Weihe giebt und sie zu einem Geschenk vom Himmel macht, das ist, dass sie das Buch von Jesu ist; und dieser geschichtliche Jesus tritt vor Servet hin als eine so heilige, hohe, göttliche Lebensgestalt, dass Michael der Verkündigung seiner Ehre sein ganzes Leben zu widmen entschlossen ist¹⁾ und alle Welt dazu aufruft, in dem Menschen Jesus den gesalbten König von Israel, Gottes eingeborenen Sohn und unsern Herrn und Gott anzubeten²⁾. Dieser Jesus der Bibel und diese Bibel des Jesus von Nazaret genügte seinem Herzensbedürfniss ganz und gar. Was Wunder, dass er mit den besten unter den Scholastikern und mit allen Reformatoren den Satz hinstellt: „Alles was die Grenzen der heiligen Schrift überschreitet, sind leere Einbildungen und Erdichtungen der Menschen“³⁾. Dass Servet auch auf trinitarischem Gebiete diesen Satz festhält und mit radicaler Konsequenz durchführt, das war das „Verbrechen“, was ihn auf das Schaffot führte (der Beweis anderswo); wenn anders es ein Verbrechen ist, bei der gläubigen Durchforschung der Bibel zu irren.

II. Folgen der Bibelfindung zu Toulouse.

*Rimare hic ab origine causas,
quid de personis artea sentiret
traditio et quomodo temporum
injuria omnia sint depravata.*

De trin. err. fol. 36 b.

Nachdem Michael Servet bei der ersten Bibellesung, überwältigt und fast geblendet von dem Geiste Gottes, auf nichts

1) Christi persona est investiganda. Pro quo dico. Et ad hoc tendit praedicatio caet. (De trinitatis erroribus fol. 86 b.)

2) Das ist der Gedankengang gleich in seiner ersten Schrift: De trinitatis erroribus 1531: Concedam haec tria: a) Primo: hic est Jesus Christus. b) Secundo: hic est filius Dei. c) Tertio: hic est Deus (l. l. fol. 2a), natürlich immer pronomine demonstrante ipsum hominem, und zwar, wie die Restitutio 1553 hinzufügt, verberibus caesum et flagellatum.

3) Figmenta enim sunt imaginaria, quae scripturae limites transgrediuntur. (De trinitatis erroribus fol. 81 b.)

anderes geachtet hatte, als auf das Eine, das Noth ist, seiner Seele Heil, und in inniger Glaubenshingebung an Christum seines Friedens mit Gott gewiss geworden war, erschien es bei dem weiteren einsamen und gemeinsamen Vordringen in den Bibelregionen, Dank dem mächtigen wissenschaftlichen Forschertriebe, der ihn beseelte, unvermeidlich, dass er auch irgend einmal seinen scholastischen Glauben nach dem Glauben und den Lehren der Bibel prüfen und revidiren musste. Vor allem war es sein Lieblingsthema, das ihn von neuem beschäftigte, jene Lehre von der Trinität, die als das erste Fundament des gesammten Christenglaubens angesehen wurde, und von deren Verständniss die Erkenntniss Gottes und Christi abhängt ¹⁾.

Die Scholastiker hatten den Aragonier vertraut gemacht mit „drei Dingen“, die es „im Himmel“ gebe. Gleich zu Anfang seiner Sentenzen, mit der ersten Distinction seines ersten Buches hatte der Lombarde seinen Lesern diese drei Dinge vorgeführt. Ausgehend von dem Unterschiede zwischen wirklichen Dingen und blossen Zeichen ²⁾, unterschied er ja zwischen Dingen, die man geniessen soll, andern, die man gebrauchen soll, und wieder andern, die da selbst geniessen und gebrauchen. Die Dinge, deren wir geniessen sollen, machen uns selig ³⁾. „Demnach, sagt der Lombarde, sind „die Dinge, deren wir geniessen sollen“, der Vater und der Sohn und der heilige Geist“ ⁴⁾. Zugleich aber ist eben diese Trinität ein einziges höchstes Ding, wenn man

1) Si arculus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum, a quo et Dei et Christi cognitio pendet, ipse dijudica, et an sit expresse notatus, ex scripturarum lectione dignoscitur. (De trinit. error. fol. 32 a.)

2) Res et signa: Proprie autem res appellantur, quae non ad significandum aliquid adhibentur, signa vero, quorum usus est in significando. (Lib. I. Dist. I. Sententiar.)

3) Illae (res) quibus fruendum est, nos beatos faciunt. (l. l.)

4) Res igitur quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. (l. l.)

sie überhaupt ein „Ding“ nennen soll und nicht vielmehr die Ursache aller Dinge, wenn nämlich das Wort „Ursache“ passte¹⁾. Denn nicht leicht ist es, einen angemessenen Namen zu finden für eine solche Erhabenheit: es müsste denn sein, man wollte die Dreieinigkeit lieber nennen „den einigen Gott“²⁾. — Demnach, sagt der Meister, muss zuerst gehandelt werden „von den Dingen, die wir geniessen sollen“, oder „von der heiligen und untheilbaren Dreieinigkeit“³⁾. Und unmittelbar darauf folgt in der That die Abhandlung von dem Geheimniss der Dreiheit und Einheit⁴⁾. Zwar entschuldigt sich der Lombarde einmal, dass er von „drei himmlischen Dingen“ rede. Denn er habe damit nicht in der Dreieinigkeit „die Zahl von drei verschiedenen Dingen“ setzen, sondern dabei festhalten und bekennen wollen, dass „die drei Dinge“ doch hinwiederum nur „Ein höchstes Ding“ sind⁵⁾. Wie man also von „drei Dingen“ rede, und diese „Ein Ding“ sind, so rede man von „drei Substanzen und diese sind Eine Essenz“⁶⁾. Denn Servet hatte, als er dies zum ersten Male las, wohl seine Logik gefragt, warum nicht der Lombarde fortfahre: und diese drei sind „Eine Substanz“? oder: „es sind drei Personen, und diese drei sind Eine Person“, da doch „Person“ gleich „Essenz“ sei. Aber

1) Eadem tamen trinitas quaedam summa res est, si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa; si tamen et causa. (l. l.)

2) Non enim facile potest inveniri nomen, quod tantae excellentiae conveniat: nisi quod melius dicitur trinitas haec: unus Deus. (l. l.)

3) Primum agendum est de rebus quibus fruendum est, sive de sancta atque individua trinitate. (l. l.)

4) Distinctio III: De mysterio trinitatis et unitatis.

5) Non autem te moveant quod diximus tres res. Non enim hoc dicentes diversarum rerum numerum ponimus in trinitate, sed ita tres res dicimus, ut eadem esse unam quandam summam rem confiteamur. (Lib. I. Dist. 25.)

6) Sicut ergo tres res dicitur, et hae sunt una res, ita tres substantiae dicitur, et hae sunt una essentia. (l. l.)

daran hatte Servet damals nie gezweifelt, dass es im Himmel wirklich jene drei Dinge gebe, von denen der Lombarde und das ganze Heer seiner Nachfolger so unendlich viel merkwürdiges zu erzählen wussten¹⁾. Und was sah er nun? Der Himmel der Bibel wusste von jenen „drei Dingen“ nichts: in keiner Ecke, in keinem Winkel, auf keinem Throne war davon die geringste Spur. Servet konnte es kaum glauben und dennoch war dem so. Wenn auch noch so verschämt und schüchtern, er musste sich zugestehen: „die Scholastiker haben sich eine künstliche Trinität zurechtgemacht, haben drei Dinge in einer Natur ersonnen²⁾. Drei „Dinge“ drängen sie uns auf, und in der That „drei Götter“, oder „einen dreigetheilten Gott“ unter der Farbe und dem Namen der „Einheit“³⁾. „Auch macht es den Wortkünstlern nicht die geringste Schwierigkeit, sagt er, im absoluten Sinne von „drei himmlischen Dingen“ zu reden, die auf absolute, einfache, wahrhaftige und reale Weise so untereinander verschieden und unterschieden sind, dass „das eine Ding“ aus „dem andern Ding“ geboren, und „das dritte Ding“ von „den beiden andern“ ausgehaucht werde⁴⁾, und dennoch alle „drei Dinge“ in Einem und demselben Fass eingeschlossen bleiben“⁵⁾.

Es ist nicht Spott⁶⁾, der von Servet's Lippe träuft: es ist

1) Z. B. Holcot, *Super sentent. L. I. quaest. 5: ad aliud dico, quod trinitas non est quatuor res: sed est istae tres res. (al. saepiss.)*

2) *Trinitatem imaginariam, tres res in una natura, machinati sunt. (De trinit. errorib. fol. 21 a.)*

3) *Sed re vera tres res, tres dii, aut unus tripartitus sub colore et nominibus unitatis nobis inculcantur. (l. 1.)*

4) *Apud eos enim expeditissimum est, captis absolute vocibus, tres esse res, quas absolute, simpliciter, vere et realiter ita differentes seu distinctas dicunt, ut una nascatur ex altera, et alia suffletur ab aliis, et omnes illae tres intra dolium unum reclusae. (l. 1.)*

5) *l. 1.*

6) Schenkel, *Wesen des Protestantismus*, 1862, S. 221, missbilligt mit Recht den boshaften Spott, mit dem Servet die hergebrachte Dreieinigkeitslehre bekämpfte. Vergewenwärtigt man sich aber

Blut aus seinem Herzen, das nicht mehr weinen kann: so tief ist es entrüstet über die Einpferchung der ewigen Gottheit in die dumpfen Kerker der scholastischen Logik. Der Meister von hohen Sinnen, das stand ihm nun fest, hatte, ohne je eine Bibel zu Gesicht zu bekommen, in blindem Vertrauen auf die Autorität der Kirchenväter den himmelhohen Bau der Scholastik aufgeführt, und in der trinitarischen Spitze erden lassen. Kein Kölner Dom, kein Strassburger Münster, keine Kathedrale von Saragossa hatte höher in die Wolken geragt, wie der scholastische Bau: und die Bibel sollte sein Fundament sein, die Bibel die Autorität aller Autoritäten. Und plötzlich — Peter d'Ailly hatte es vorhergesehen — plötzlich wankte der Bibelgrund unter ihren Füßen und verschwand. Die Kirchenväter, die Scholastiker, die Päpste, die Concilien, sie standen alle mit ihren trinitarischen Behauptungen in der Luft.

Für Michael Servet war in der Bibel diese Ignorirung der drei Dinge schon wunderbar genug und verfehlte ihres gewaltigen Eindrucks nicht. Allein er achtete die Scholastiker noch immer zu hoch, um ihnen absichtlichen Betrug, er hielt sie noch für zu klug, um ihnen eine so grobe Selbsttäuschung zuzumuthen. Es drängte den Aragonier auch die andern trinitarischen Grund- und Haupt-Sätze gewissenhaft, wie die Scholastiker selber aufforderten, an der Bibel zu prüfen.

Die ganze mittelalterliche Schule, der Lombarde an ihrer Spitze, behauptete einstimmig, dass der Bibel überall geläufig sei der Satz: „der Vater habe aus seiner Substanz den Sohn erzeugt“ (Sentent. L. I. Dist. V.). Ebenso häufig kehre in der Bibel der Satz wieder: „Eine ist die Essenz der dreie und dreie sind die Personen der Einen Essenz“, während man in der Bibel doch nirgnd den Satze

den Brauch des XVI. saec. und die Redeweise der Kreise, in denen er lebte, so ist sein Spott noch gelinde. Das rohe Mittelalter war noch nicht todt.

lese: „Einen Gott von drei Personen“ noch „die drei Personen Eines Gottes“ (Sentent. L. I. Dist. XXXIV.). Lombardus behauptet ferner: „Fast jede einzelne Sylbe des Neuen Testaments schärfe einmüthig die unaussprechliche Wahrheit von der Einheit und Dreiheit Gottes ein“. (Sentent. L. I. Dist. II.) Aehnliches wird von andern trinitarischen Sätzen behauptet. Und darum kann der Lombarde mit Dionysius nicht genug darauf dringen, dass der christliche Lehrer sich eng und immer enger an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift anschliesse. Michael folgte ihrem Rath. Er las die Bibel durch Wort für Wort, andächtig betend, einmal, zweimal, dreimal.

Es war die echte, rechte, die katholische Bibel: die Vulgata. Und doch in der ganzen heiligen Schrift nirgend auch nur ein einziges Wörtlein wie: „Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit“, nichts von ihren drei Personen, nichts von der Essenz, nichts von der Einheit des Suppositum noch von der einheitlichen Natur mehrer Dinge noch von den andern hohlen Reden und dem Wortgepränge der Scholastiker ¹⁾. Und war es nicht gerade die Trinitätslehre mit ihren scholastischen Ausläufern, welche sich als Scheidewand zwischen den Katholiken und den für Christum gewonnenen Mauren und Juden erhoben hatte? ²⁾ So ist es denn nicht der Christengott, den jene hassten und verspotteten, sondern die unbiblische Verzerrung und Entstellung des Einen Gottes durch Aristotelische

1) . . . cum nec unum verbum reperiatur in tota Biblia de trinitate, nec de suis personis, nec de essentia, nec de unitate suppositi, nec de plurium rerum una natura, nec de aliis eorum cenophoniis et logomachiis, quas Paulus falsae agnitionis esse ait. (De trin. err. f. 32 a.)

2) Quod si ita est, quid culpantur Tritoitae, qui tres deos dicunt, nam et isti tres deos aut unum tripartitum moliuntur. Deus constituitur ex illis tribus rebus. Clare ergo nos Tritoitae sumus, et nobis tripartitus est Deus. (De trin. fol. 21 a.)

Floskeln¹⁾. Die Mission war wieder möglich: Servet konnte mithelfen, Spaniens nationale Aufgabe zu erfüllen. Bei all den subtilen und subtilsten Unterscheidungen, bei all den gut gemeinten, eben so oft übertretenen wie beobachteten logischen Theorien, bei allem Schein von Weisheit, Tiefe und systematischer Durchbildung, erschien dem Navaresen die Scholastik jetzt als eine müßige Künstelei eines herzlosen Kopfes²⁾, ein lose zusammengeleimtes Conglomerat der verschiedensten patristischen Ansichten, übertüncht mit der dunklen Farbe einer als Kirchenlehre Achtung fordernden Orthodoxie³⁾. Sonst hatte er es sich nicht einzugestehen gewagt, wie sehr das als unerlässliche Bedingung für die Trinitätslehre obrigkeitlich angeordnete Halbdunkel seinem klaren Geiste widerstand⁴⁾. Er hatte es als eine unvermeidliche Folge des durch die Sünde verwirrten Menschenverstandes betrachtet, dass das unendliche Schwanken in Zulassung und Abweisung der Logik ihn bald am Glauben, bald an der Wissenschaft irre werden liess. Seitdem nun aber die in heiliger Einfalt überall vorausgesetzte und oft bis ins Komische hinein behauptete Biblicität⁵⁾

1) Pronomine demonstrante invisibilem Deum perhorresco concedere: hoc est mortuum, hoc est homo, sitiens, esuriens, hoc est asinus, hoc habet longas aures, sicut impudicissimi Sophistae in-circumcisis labiis concedunt. — ... ferrea fronte haec esse eloquia Dei, tanquam ignis purgata, dicent. (fol. 12 a. De trin. error.)

2) Sophisticare quantumcunque velis in filiationis ratione, ut ex illis duobus unum cumulum, unum aggregatum aut unum connotativum suppositum facias. Nec tales versutias unquam scripturae cogitarunt. (fol. 7 b. l. 1.)

3) Vide nunc pietatem doctrinae quam „a Paulo didicimus“, quae Deum habere longas aures et esse asinum concedit. (fol. 12 a. l. 1.) — Negant hominem esse hominem, et concedunt Deum esse asinum. Annon isti sunt veri Anti-Christi et Christi calumniatores? (fol. 10 a.)

4) Athei, hoc est, sine Deo facit sumus. ... Modo quid aliud est, sine Deo esse, quam de Deo cogitare non posse, objecta semper intellectui nostro imminenti quadam trium rerum confusione, a qua semper, quod de Deo cogitamus, dementamur. (fol. 21 a.)

5) Vivuntur in alio mundo versari, dum talia somniant; nam

unter dem frischen Wehen des echten Bibelgeistes ¹⁾ vor seinen Augen zerstoßen war, da musste Servet's eigene dogmatische Anschauung von Grund aus umgebildet, sein Lebens- und Missionsmuth neu angefaßt, er selbst aber auch vor Bekehrung der Mauren neu bekehrt werden; kurz eine radikale Revolution seines religiösen Denkens und Fühlens, eine allumfassende und darum schmerzreiche ²⁾ dogmatisch-sittliche Wiedergeburt mit ihm vor sich gehen, von deren Möglichkeit er vor der Bibelfindung keine Ahnung gehabt hatte. Fortan bemächtigte sich seines gesammten Strebens ein solcher heiliger Ernst und ein so aufrichtiger Eifer, dass, wo man an seinen Resultaten Anstoss nahm, er unter Aufblick zum Himmel erwiedern konnte: „Herr, wenn du am Tage des Gerichts mir vorwirfst, dass ich bei dem alten Trinitätsglauben nicht ausgehalten, sondern ihn verlassen habe, so werde ich dir antworten: Herr, du hast ihn mir nirgend geboten! Hier ist dein Gesetz, hier ist die heilige Schrift, die du mir gegeben hast ³⁾.“ Darin habe ich keinen andern Gott gefunden, als den, der uns Christum Jesum gesandt hat, seinen eingeborenen Sohn, und über uns ausgegossen den Geist seiner Heiligung.“

Je unbefangener Servet sein ganzes Herz der biblischen Einfalt überliess, je lichtvoller der blaue Himmel der Jesusliebe in seinem Innern sich widerspiegelte, um so mehr erschien ihm jetzt die hergebrachte Trinität der Schule für die Heiligung des

regnum coelorum non novit illas tricas, et alia eis ignota via de Spiritu sancto scriptura loquitur. (fol. 22a.)

1) Ex verbis Christi potissimum quantus sit ille cognoscitur, licet mundus hodie frivola et inefficacia verba Christi faciat. Sed dato spiritu cognoscentur esse viva. (fol. 25 a.)

2) Quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam? (De trinitat. err. L. I. fol. 10 a.)

3) Gerade so „soll“ Calvin 1533 zu Poitiers in Betreff der römischen Messe einem Freunde geantwortet haben, der an seiner Vernachlässigung der Messe Anstoss nahm. Der Sinn ist wahr für Servet wie für Calvin. Die Worte aber entsprechen mehr der Anschauungsweise des Aragoniers als der des Pikarden.

Menschen unpraktisch, für das Verständniss des armen Laien gefährlich, für die christusfreundlichen Mauren aber abschreckend und entsetzlich. „Und in der That lässt sich nicht leugnen, dass nicht bloss jene Formeln, die jemand etwa als blosses Residuum der über diese Lehre gepflogenen Verhandlungen darstellen und uns auf diese verweisen möchte, wenn wir dieselben nach ihrer Bedeutung für das christliche Leben schätzen wollten, sondern auch diese Verhandlungen selbst und die endlosen Schriften, die in den ältesten, mittleren und neueren Zeiten darüber gewechselt sind, eher jede Art von Empfindungen und Betrachtungen, als gerade die frommen, zu wecken oder zu nähren geeignet scheinen“¹⁾. Servet fand es unverantwortlich, der Seelen Seligkeit abhängig machen zu wollen von einer Lehre, welche der grossen Masse des Volkes, für die doch Christus auch gestorben, völlig unverständlich bleiben müsse, ja die ihre Vertreter selber nicht verständen. So wenn der heilige Hilarius unter dem heiligen Geiste, den wir anbeten sollen, bald Gott den Vater, bald den Sohn Gottes, bald jenes dritte Ding versteht und so die Namen der drei himmlischen Dinge nach Kräften durcheinander mischt²⁾. So wenn der Lombarde auseinandersetzt, „dass der Ausdruck „Person“ einen vielfachen Verstand habe, und nicht einen einigen nur³⁾. Eigentlich werde es substantiell gebraucht und bedeute dann Wesen; wie wenn man sagt: Gott ist eine Person, der Vater ist eine Person⁴⁾. Durch eine gewisse Nothwendigkeit würde aber nun das Wort Person übertragen, so

1) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik cæet. Hamburg 1837. T. II. S. 281.

2) Per Spiritum sanctum Hilarius aliquando Patrem, aliquando Filium, aliquando Tertiam rem importari dicit. Et per consequens confusa sunt inter eos haec trium rerum nomina. (De trinitatis erroribus fol. 31b.)

3) Sciendum est quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. (L. I. Dist. XXV.)

4) Proprie secundum substantiam dicitur et essentiam significat, v. g. Deus est persona, pater est persona. (l. l.)

dass man in der Mehrheit von drei Personen redete; in welchem Zusammenhang Person nicht das Wesen d. h. die Natur Gottes bedeute, sondern Subsistenzen oder Hypostasen, wie die Griechen reden ¹⁾: Es sind drei Personen, das heisse: es sind drei Subsistenzen oder drei Seiende ²⁾. Endlich komme das Wort Person in dem Sinne von Eigenthümlichkeit vor ³⁾, z. B. ein anderer von Person ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist. Diesen dreifachen Sinn von Person müsse man in der Lehre von der Dreieinigkeit wohl auseinander halten ⁴⁾. „Denn sagt der heilige Augustin, wenn wir in der Lehre von der Dreieinigkeit die Person des Vaters anführen, so meinen wir nichts anderes als die Substanz des Vaters ⁵⁾, oder die Essenz des Vaters ⁶⁾. Die Griechen freilich unterscheiden da wieder und sagen, Eine Essenz, drei Substanzen, oder wie sie sprechen, eine οὐσία, drei ὑποστάσεις. Denn die Griechen fassen das Wort Substanz anders als die Lateiner. Die Lateiner nämlich sagen, Eine Essenz oder Substanz, drei Personen ⁷⁾, weil in unserer d. h. in der lateinischen Sprache Essenz und

1) Quadam tamen necessitate translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur tres personae, ubi non significat essentiam i. e. naturam divinam, sed subsistentias vel hypostases secundum graecos. (l. l.)

2) Tres personae sunt, i. e. tres subsistentiae s. tres entes. (l. l.)

3) Proprietas

4) Nomen personae in trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam 1) essentiae; et est ubi facit intelligentiam 2) hypostasis; et est ubi facit intelligentiam 3) proprietatis. (L. I. Dist. XXV.)

5) In hac trinitate cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris. (Augustin. De trinit. L. VII. bei Lombardus L. I. Dist. XXIII.)

6) Ut cum dicitur: Pater est persona, hic sit sensus: Pater est divina essentia. Similiter cum dicitur filius est persona, spiritus sanctus est persona i. e. essentia divina. (l. l.)

7) A Latinis autem dicta est una essentia vel substantia, tres personae. (l. l.)

Substanz ein und denselben Verstand haben¹⁾. So ist denn Person gleich Substanz oder Essenz und doch ist wiederum nur „Eine Essenz (Wesen) oder Substanz und drei Personen“; und doch ist wieder „für Gott Sein und Personsein ein und dasselbe“²⁾. Und dessenungeachtet sagen wir, dass drei Personen sind, d. h. drei Subsistenzen oder drei Seiende, wofür die Griechen wieder sagen drei Hypostasen“³⁾.

Gegen diesen sinn- und verstandbetäubenden Wirrwarr, gegen diese herzlose und willkürliche Sylbenstecherei, wie stach da die heilige Einfalt der Bibelsprache ab! Wer auf dem Einen Grunde bauet Heu, Stroh, Stoppeln, dessen Bau musste durch Feuer verzehret werden. Aufloderte die heilige Zornesflamme aus dem Gemüth des Aragoniers, wenn er sich den armen von Begriff zu Begriff gehetzten Laien dachte, der in dieser ermüdenden Jagd seiner Seele Seligkeit zu erjagen hoffte. Wenn die Seligkeit von solchen gedankenlosen Wortspielereien abhing, was sollte da aus der Heiligung des Herzens und Lebens werden? Musste da nicht der Jude tausend Mal lieber bei seinem alten Testamente, der Maure bei seinem Koran verbleiben, als sich dem Wahnsinn verschreiben, bloss weil er Methode hat? Musste da nicht jeder Unbefangene dem Hieronymus beistimmen, dass unter dem Namen „Hypostase“ Gift stecke⁴⁾? Musste da es nicht der überall lauernden Inquisition leicht werden, zum Häretiker zu machen den besten Katholiken,

1) Quia non aliter in sermone nostro i. e. latino essentia quam substantia solet intelligi. (l. 1.)

2) Persona secundum substantiam dicitur. Ad se quippe dicitur persona, non ad filium vel spiritum sanctum, sicut ad se Deus dicitur, et magnus et bonus et justus et hujusmodi. Hoc est illi esse quod personam esse. Ut cum dicitur: pater est persona: hic sit sensus: pater est divina essentia. (Augustin. De trinit. L. I. bei Lombardus l. 1.)

3) Dicimus quod tres personae sunt, i. e. tres subsistentiae s. tres entes: pro quo graeci dicunt tres hypostases. (l. 1.)

4) Sub hoc nomine hypostasis venenum latere (bei Lombard. I. Dist. XXVI).

der in den Fusstapfen der Kirchenväter, der Scholastiker, ja der gesamten katholischen Kirche, aber nicht nach denselben Regeln der Willkür, bald von Einer Hypostasis sprach, bald von dreien¹⁾, bald von drei Substanzen, bald von Einer. Und wenn nun, von einer Autorität zur andern gewiesen, der arme Laie in seiner Seelenangst sich endlich zum Hieronymus in seine Zelle flüchtete, so steigerte ihm dieser die Sprachverwirrung nur noch mehr, indem er behauptet, dass die Personen nicht nur durch ihre Eigenthümlichkeiten unterschieden werden, sondern die Eigenthümlichkeiten selber seien²⁾: während Lombardus, um der orthodoxen Confusion die Krone aufzusetzen, getrost hinzufügt, „die Eigenthümlichkeiten seien nicht nur die Personen selbst, sondern sie seien auch das göttliche Wesen selbst“³⁾. Und bat nun der an den Felsen der Logik geschmiedete Laie flehentlich, ihn doch endlich loszulassen: so hält nunmehr der Meister von hohen Sinnen mit einer solchen Cerberusgewalt den Zitternden fest, dass er geradezu die für zerrütteten Sinnes und furchtbar wahnwitzig ausgiebt, welche da sagen, dass Gottes Natur und Gottes Person oder Hypostase nicht sich deckende Begriffe seien, „da dasselbe Wesen nicht zugleich Vater und Sohn sein könne ohne Confusion der Personen“⁴⁾. Musste nicht durch diese Drohung, bei Verlust

1) Sed hoc dicit (Hieronymus) secundum quod haeretici eo utebantur, ut simplices seducerent, scil. pro persona et pro essentia; ut sive diceretur una tantum hypostasis, sive tres, minus periculosum ad inconueniens deducerent. (Sent. I. Dist. XXVI.)

2) Hieronymus aperte dicit, personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas (bei Lombard. Sent. L. I. Dist. XXXIII).

3) Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis et ipsas esse personas atque divinam essentiam. (l. l.)

4) Quidam perversi sensus homines in tantam prosilierunt insaniam, ut dicerent, non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim; dicentes, eandem essentiam non posse esse patrem et filium sine personarum confusione. (L. I. Dist. XXXIV.)

der Seligkeit Dinge verstehen zu sollen, die er nimmer verstehen konnte, der Sinn dem armen Laien sich in Wahrheit zerrütten und dem wahnwitzig Gescholtenen die Angst sich in Verzweiflung verwandeln?

Bis Servet kam, hiess es in allen Klöstern, von allen Kanzeln und auf allen Gassen Spaniens: die Anwendung des Personbegriffs auf die Dreifaltigkeit, das sei der „glückliche“ Griff, auf den sich die kirchlich-scholastische Lehre so viel einbilden könne. Und hat der Griff irgendwem Licht gebracht? War es ein Gewinn, einen Begriff zu importiren, ja Heil und Seligkeit von einem Begriff abhängig zu machen, der bald Wesen, bald Substanz, bald Hypostase, bald Eigenthümlichkeit, bald ein Seiendes, bald ein Ding für sich bedeuten sollte, und der immer sofort in Ketzerei umschlug, wenn er nicht in dem jedes Mal allein richtigen Sinne gebraucht wurde? Ja stand hier nicht das ganze Christenthum, der ganze sittliche Monotheismus auf dem Spiele? „Denn wenn du dem gemeinen Manne sagst, er müsse glauben, in dem höchsten Gotte gebe es drei Dinge, drei Wesen, drei Untergründe (substantias), drei Selbst (usias), drei Personen und in gewissem Sinne drei Götter¹⁾: wie in aller Welt willst du es dann verhüten, dass die Vetteln, die Krüppel und die Barbieri wirklich drei Götter anbeten²⁾? Was hilft ihnen, bei der vielfältigen und absoluten Mehrheit der Wesen, der Eine connotative Gott³⁾, von dem man so viel Wesens macht, als könnte man vor der Bibel und dem gesunden Menschen-Verstand damit allein die Einheit des wahren Gottes wiederherstellen? Denn sobald wir an Gott denken wollen, so wird unser Sinn auf jene drei Wahnbilder abgelenkt, so

1) . . et ex consequenti, voce Deus absolute capta, plures eis erunt Dii. (De trin. err. f. 21b.)

2) Clare ergo nos Tritoitae (sic!) sumus, et nobis tripartitus est Deus. Athei, hoc est sine Deo, facti sumus. (l. I. f. 21a.)

3) Est tamen eis unus Deus connotativus. Dicunt enim eas voces non capi absolute, sed factitio quodam sophistico et connotativo modo. Videntur in alio mundo versari. (l. I. fol. 22a.)

dass in unserer Vernunft kein Grund für die Einheit zurückbleibt¹⁾. Und wenn die Kirchenväter in Platonischer Phantasie aus den Parabeln und aus den Zahlen der Wörter Zahlen in den Dingen heraus philosophiren²⁾, was beschuldigen wir dann noch das Gelichter derer, die aus den Parabeln, aus den Buchstaben und den Zahlen der Wörter der heiligen Schrift Drillinge, Vierlinge und Achtlinge ersinnen³⁾? Denn sowie jene aus dem Lächeln und den Thränen der Aeonen andere Dinge geboren werden lassen: so sagen wir, das erste Ding erzeuge das zweite, indem es sich selbst versteht; und indem diese beiden sich lieben, hauchen sie das dritte Ding aus⁴⁾. Wo, ich beschwöre dich, wo in der heiligen Schrift hast du von solchen Ungeheuerlichkeiten (portenta) gelesen? Und über jene Ketzer⁵⁾ hinausgehend, fügen wir noch hinzu das Entsetzlichste (terribilissimum), dass jene drei unter sich so verschiedenen Dinge dennoch eines und dasselbe Ding sind⁶⁾. Wie weit ist doch ein Johannes davon entfernt, beweisen zu wollen, dass die eine Idee von der andern Idee herstamme oder dass die zweite Sache die Tochter der ersten Sache sei: vielmehr beweist er (1 Joh. 5, 7), dass jener Jesus, welchen seine Augen gesehen und seine Hände

1) Nam statim quod de Deo cogitare volumus, ad tria simulachra divertimur, ut nulla in intellectu remaneat unitatis ratio. (l. l. fol. 21 a.)

2) Praeterea ex farinae satis tribus tres illas res Hieronymus philosophatur. Sed valde frivolum est, et quid Platonium sapit, ex parabolis, ex numeris vocumque numeros in rebus philosophari. (fol. 27 a.)

3) Solo nomine isti ab illis videntur differre, et sicut illi ex risu cet. (l. l. f. 27 a.)

4) Ita nos dicimus: quod prima res seipsam intelligendo secundam producit, et quod illae duae se mutuo diligendo tertiam spirant. (l. l. fol. 27 a.)

5) Similiter Demiurgum, Bytum, Pleroma et denique varios Aeones syllogizant. (fol. 27 a.) Er denkt an die Neo-Platoniker und die Gnostiker, besonders Marcus Calarbasus.

6) l. l. fol. 27 a.

betastet hatten, Gottes Sohn sei und nicht Joseph's Sohn¹⁾. Jene drei Dinge aber sind für diejenigen, welchen die Sophistik nicht den Sinn verrückt hat, unvorstellbar²⁾. Denn wer einen Begriff von der Dreieinigkeit hätte, der würde besondere Begriffe von jenen drei Dingen haben, und so würde er dastehen den einen Begriff angaffend, ohne dabei einen Begriff vom andern zu haben, was doch alle leugnen³⁾. Oder wie willst du einen Begriff von der Dreieinigkeit haben, indem du bei dem Begriff des Einen Gottes schon mit einbegreifst (connotando), dass es drei Dinge sind? Woher weisst du das überhaupt? Wer in aller Welt hat dir diese Connotationen offenbart? Nein, ein solches Hin- und Herschillern ist in der klaren und deutlichen Vorstellung unmöglich⁴⁾. Kehre in die Einfalt zurück und du wirst finden, dass die Dreieinigkeit nicht denkbar ist ohne drei Vorstellungen: weil es nothwendig ist, dass jeder Denkende Vorstellungen anschaut⁵⁾. Ja du wirst bei deinem Trinitätsglauben eine Vierheit im Denken pflegen, wenn du es auch nicht Wort haben willst. Denn du hast vier Wahnbilder (simulachra) vor dir, und das vierte ist das Wahnbild von dem Wesen selbst: und indem du das Wesen denkst, musst du wieder eine Vorstellung vom Wesen anschauen. Wenn du nur aufmerkst, wirst du schon erkennen, dass deine Dreieinigkeit nichts ist als eine Bewegung selbsterdachter Bilder in deiner Phantasie, die dich bethört⁶⁾. Da schreien nun alle mit Einer Stimme, dass es ja genüge zu glauben,

1) Et ad hoc credendum nos hortatur, sicut astrictae tenemur. (l. 1. fol. 26 a.)

2) Imaginabiles esse, et de eis noticiam haberi omnino impossibile. (l. 1. fol. 32 b.)

3) l. 1. fol. 32 b.

4) l. 1. fol. 32 b.

5) . . quia necesse est, intelligentem phantasmata speculari. (De trin. err. fol. 33 a.)

6) . . tua trinitas nihil aliud est nisi quidam in imaginativa specierum motus, qui dementatum te tenet. (l. 1. fol. 33 a.)

obwohl das Ding nicht denkbar sei. Gewiss, wenn es die Schrift sagt. Aber darin legst du deine Beschränktheit dar, dass du ein völlig undenkbares Ding ohne genügendes Schriftzeugniss annimmst¹⁾. Willst der Schrift Meister sein und verstehest nicht, was du sagest oder was du setzest (1 Tim. 1, 7), und lästerst, da du nichts von weisst (2 Petr. 2. 12). Und dies gilt hier um so mehr, als du eingestehst, der Gegenstand des Glaubens sei deine Erkenntniss selbst²⁾. Nun wohl, wenn du jene Glaubens-Erkenntniss hast, was entspricht denn in Wirklichkeit dieser Erkenntniss? Oder hältst du etwa die traurige Verwirrung deines Gehirns selbst für einen genügenden Gegenstand des Glaubens? — Ferner, du erkennst doch die Regel an, dass nichts in der Vernunft begriffen werden könne, was nicht vorher in der Wahrnehmung gewesen ist, sei es an und für sich oder durch etwas ähnliches oder durch etwas verhältnissmässiges³⁾. Nun hast du aber über die drei Dinge, die Eine Natur ausmachen, in Wirklichkeit weder von nahem noch von ferne jemals eine Wahrnehmung gehabt: auch kannst du nicht etwas anderes herbeiziehen, das in einem anderen Grade sich durchaus ebenso verhielte⁴⁾, da sich nirgend zwei, noch drei, noch mehr Dinge finden, die in Eine Natur zusammenfliessen. Folglich findet sich keine Grundlage vor, die man mit den Sinnen wahrnehmen könnte, um durch Schlussfolgerungen daraus einen solchen Begriff für die Vernunft abzuleiten⁵⁾: und die ermüdete Vernunft hat sich selbst verwirrt und auf den Wind gebaut⁶⁾. Desgleichen denken wir uns etwa

1) . . rem non intelligibilem sine sufficienti scripturae testimonio admittis. (fol. 33 b.)

2) Objectum fidei esse ipsam intellectionem. (fol. 33 b.) Wieder nominalistisch gedacht.

3) Item nihil potest esse in intellectu, quin secundum se vel aliquid simile vel proportionabile prius fuerit in sensu. (l. 1. fol. 33 b.)

4) Nec aliquos gradus ad alios comparare potes. (l. 1.)

5) l. 1. fol. 33 b.

6) l. 1.

die Person des Vaters für sich allein, so fragt sich, wie ich mir eine Vermehrung der Dinge vorstellen kann ohne Vermehrung der Wesen¹⁾. Hast du mit deinem Sinne jemals solches oder ähnliches wahrgenommen? Sicher nicht. Darum hoffe auch nicht, so etwas mit der Vernunft wahrzunehmen²⁾. Und fragt man nach dem Autoritäts-Grunde ihrer Lehren, so wissen sie nie einen andern anzuführen als die Rabbinen und die Kirchenväter. Der offenbarer Mangel des Schriftzeugnisses macht ihre Vertheidigung schon zu einer erkünstelten³⁾. Wo die Bibel von Einem Gotte redet, da weisen sie immer hin auf die drei Gehülfen, die er gehabt habe⁴⁾. Und doch steht die Einheit Gottes in der Bibel fest: aber die drei Dinge, welche sie „Personen“ nennen, die finde ich dort auch nicht einmal erwähnt⁵⁾. Ebenso wenig spricht die Schrift vom Wesen, noch von ihren sämtlichen übrigen Lehren, Wortgezänken und hohlen Reden.“ „Ich beschwöre dich, nimm einmal der Herren „solide“ Grundlage in Augenschein. Indem sie zugeben, dass es drei Dinge (res) sind, leugnen sie, dass es drei Wesen (entia) und drei Substanzen (substantia) sind. Ihr Grund? Weil die beiden letzten Worte im Lateinischen sich auf tia endigen und daher Wesensworte (essentialia) sind. (!) O Ungeheuerlichkeiten der Welt, dass um der Wort-Endungen willen Gott uns zum Gespötte wird! Um der Endung des Einen Ausdrucks willen bekennen wir uns getrost zu einer „Mehrheit“ in Gott; aber dann leugnen wir sie wieder um der Endung eines andern Ausdrucks willen⁶⁾. Als ob die Namen auch bei den Hebräern,

1) Et quod res nova accedat et non nova essentia? (l. l.)

2) (l. l. 33 b.) Wieder nominalistisch.

3) . . defensio sine scripturarum testimonio factitia videri potest.

(l. l. fol. 35 b.)

4) Tritoitae negant, dicentes eum tres semper habuisse socios.

(l. l. fol. 35 a.)

5) De uno Deo constat: de rebus illis quas personas appellant, mentionem non reperio. (l. l. fol. 35 b.)

6) Nam concedentes tres esse res, quas personas appellant, a

den Griechen und den Barbaren auf tia endigen müssen, damit man ja in allen Sprachen eine feste Regel hätte, um Gott zu verspotten“¹⁾! „Und fragst du, warum sie ein ander Mal drei absolute Wesen und drei absolute Substanzen anbeten und dem Trithismus huldigen, so antworten sie, dass sie es so aus dem „Gebrauch der Meister“ gelernt hätten. Nicht kümmern sie sich, ob sie mit frechem Fusstritt das Wort Gottes zerspalten, wenn sie nur den Gährstoff für ihre Ueberlieferung sich bewahren²⁾. Und wie entstellen sie die Worte! Das Wort Person heisst in der Schrift das äussere Angesicht und Erscheinen eines Menschen³⁾. Und ausserhalb der heiligen Schrift ist der Sinn des lateinischen Wortes Person an sich so bekannt, dass ihnen ein Teufel eingegeben haben muss, mathematische Personen zu erdichten und an Stelle wirklicher Personen uns erdachte und metaphysische Dinge aufzudrängen⁴⁾. O dass doch die Scholastiker das Wort (Person) einfältig in dem Sinne belassen hätten, welchen uns Bibel und Vernunft an die Hand giebt.“ „Es würde sich lohnen, hier einmal von Grund aus zu durchforschen, was über die Personen ehemals die Ueberlieferung gelehrt hat,

convertibilibus arguendo, tria entia concedunt et ex consequenti tres substantias. Ergo, si Deus absolute significet, clare sequitur eos esse reales Tritoitias, et per consequens scripturis et unitati Dei realiter repugnare. (fol. 35 b.)

1) l. l.

2) . . respondebunt, magistrorum usu se ita didicisse. Non est eis cura, si verbum Dei rescindant, modo traditionis suae fermentum servant. (l. l. fol. 36 a.)

3) exterior hominis facies et repraesentatio; Röm. 2. 11. Es ist kein Ansehen der Person vor Gott; Col. 3. 25; Act. 10. 34; 1 Pe. 1. 17. Deus non habet respectum ad (exteriora discrimina, si quis masculus vel foemina, servus vel liber, Judaeus vel graecus. (fol. 36 b.)

4) . . ita per se nota, ut aliquis diabolus eis suggererit mathematicas fingere personas, et pro personis imaginarias et metaphysicas res nobis obtrudere. (De tr. err. fol. 36 b.)

und wie durch der Zeiten Unbill alles wiederum verdorben worden ist“¹⁾.

Wir lassen dahingestellt, ob Servet hier, zwei Jahrhunderte vor Semler, den Gedanken einer Dogmengeschichte gehegt hat. Jedenfalls hat später die Dogmengeschichte es klar gelegt, dass die „als Regulativ und Korrektiv gegen unhaltbare und irrige Vorstellungen“²⁾, nicht um etwas Besonderes von der Gottheit auszusagen³⁾ gewählten Ausdrücke wie „drei, dreieinig, dreifaltig, mehrere, unterschieden“ nicht als positive Offenbarungen über das Wesen der Gottheit gelten können; die Ausdrücke aber „Natur, Eigenthümlichkeit, Hypostase, Substanz, Person, Subjekt, Objekt, Form, Ding, Sache“ u. dergl. in einem andern Sinne gebraucht wurden zur Zeit der Apostel, oder des Irenaeus und Tertullian; in einem andern zur Zeit des Athanasius und des Nicaenischen Concils; in einem andern zur Zeit Luther's und Servet's, und wieder in einem andern heute. „Man muss zuweilen wieder die Wörter untersuchen: denn die Welt kann wegrücken und die Wörter bleiben stehen“⁴⁾. „Man muss die Ausdrücke von Zeit zu Zeit umbilden, um sie unverseht zu erhalten“⁵⁾. Kein Wort vielleicht ist so häufigen inneren Wandlungen unterworfen worden, wie das Wort „Person“⁶⁾. Die Dogmatik erstarrt zu Eis, wenn sie sich an

1) Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata. (l. I. fol. 37 a.)

2) Twesten, Vorlesungen über Dogmatik. Hamb. 1837. II. 285.

3) ratione removendi atque excludendi a simplicitate deitatis quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua, sagt Augustin; und dieser sein Ausspruch wird beim Lombardus I Dist. XXIV als Autorität citirt und seitdem bei allen Scholastikern.

4) Lichtenberg, Werke. Göttingen 1844: Beobachtungen I. 168.

5) Il faut refaire de temps en temps les expressions des idées, pour pouvoir les conserver intactes: Revue des 2 Mondes.

6) S. die Werke von Trendelenburg, Schwegler, Rothe, Dörner, Liebner, Tholuck u. a. m.

den Griechen und den Barbaren auf tia endigen müssen, damit man ja in allen Sprachen eine feste Regel hätte, um Gott zu verspotten“¹⁾! „Und fragst du, warum sie ein ander Mal drei absolute Wesen und drei absolute Substanzen anbeten und dem Trithismus huldigen, so antworten sie, dass sie es so aus dem „Gebrauch der Meister“ gelernt hätten. Nicht kümmern sie sich, ob sie mit frechem Fusstritt das Wort Gottes zerspalten, wenn sie nur den Gährstoff für ihre Ueberlieferung sich bewahren²⁾. Und wie entstellen sie die Worte! Das Wort Person heisst in der Schrift das äussere Angesicht und Erscheinen eines Menschen³⁾. Und ausserhalb der heiligen Schrift ist der Sinn des lateinischen Wortes Person an sich so bekannt, dass ihnen ein Teufel eingegeben haben muss, mathematische Personen zu erdichten und an Stelle wirklicher Personen uns erdachte und metaphysische Dinge aufzudrängen⁴⁾. O dass doch die Scholastiker das Wort (Person) einfältig in dem Sinne belassen hätten, welchen uns Bibel und Vernunft an die Hand giebt.“ „Es würde sich lohnen, hier einmal von Grund aus zu durchforschen, was über die Personen ehemals die Ueberlieferung gelehrt hat,

convertibilibus arguendo, tria entia concedunt et ex consequenti tres substantias. Ergo, si Deus absolute significet, clare sequitur eos esse reales Tritoitias, et per consequens scripturis et unitati Dei realiter repugnare. (fol. 35 b.)

1) l. l.

2) . . respondebunt, magistrorum usu se ita didicisse. Non est eis cura, si verbum Dei rescindant, modo traditionis suae fermentum servant. (l. l. fol. 36 a.)

3) exterior hominis facies et repraesentatio; Röm. 2. 11. Es ist kein Ansehen der Person vor Gott; Col. 3. 25; Act. 10. 34; 1 Pe. 1. 17. Deus non habet respectum ad (exteriora discrimina, si quis masculus vel foemina, servus vel liber, Judaeus vel graecus. (fol. 36 b.)

4) . . ita per se nota, ut aliquis diabolus eis suggesserit mathematicas fingere personas, et pro personis imaginarias et metaphysicas res nobis obtrudere. (De tr. err. fol. 36 b.)

und wie durch der Zeiten Unbill alles wiederum verdorben worden ist“¹⁾).

Wir lassen dahingestellt, ob Servet hier, zwei Jahrhunderte vor Semler, den Gedanken einer Dogmengeschichte gehegt hat. Jedenfalls hat später die Dogmengeschichte es klar gelegt, dass die, „als Regulativ und Korrektiv gegen unhaltbare und irrige Vorstellungen“²⁾, nicht um etwas Besonderes von der Gottheit auszusagen³⁾ gewählten Ausdrücke wie „drei, dreieinig, dreifaltig, mehrere, unterschieden“ nicht als positive Offenbarungen über das Wesen der Gottheit gelten können; die Ausdrücke aber „Natur, Eigenthümlichkeit, Hypostase, Substanz, Person, Subjekt, Objekt, Form, Ding, Sache“ u. dergl. in einem andern Sinne gebraucht wurden zur Zeit der Apostel, oder des Irenaeus und Tertullian; in einem andern zur Zeit des Athanasius und des Nicaenischen Concils; in einem andern zur Zeit Luther's und Servet's, und wieder in einem andern heute. „Man muss zuweilen wieder die Wörter untersuchen: denn die Welt kann wegrücken und die Wörter bleiben stehen“⁴⁾. „Man muss die Ausdrücke von Zeit zu Zeit umbilden, um sie unverehrt zu erhalten“⁵⁾. Kein Wort vielleicht ist so häufigen inneren Wandlungen unterworfen worden, wie das Wort „Person“⁶⁾. Die Dogmatik erstarrt zu Eis, wenn sie sich an

1) Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata. (I. I. fol. 37 a.)

2) Twesten, Vorlesungen über Dogmatik. Hamb. 1837. II. 285.

3) ratione removendi atque excludendi a simplicitate deitatis quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua, sagt Augustin; und dieser sein Ausspruch wird beim Lombardus I Dist. XXIV als Autorität citirt und seitdem bei allen Scholastikern.

4) Lichtenberg, Werke. Göttingen 1844: Beobachtungen I. 168.

5) Il faut refaire de temps en temps les expressions des idées, pour pouvoir les conserver intactes: Revue des 2 Mondes.

6) S. die Werke von Trendelenburg, Schwegler, Rothe, Dörner, Liebner, Tholuck u. a. m.

Worte klammert und um die einstmals diesen Worten zu Grunde liegenden Gedanken sich nicht weiter kümmert. Der Orthodoxismus wird zur Häresie durch krankhafte Absperrung der Kinder des kirchlichen Denkens gegen jeden lebensfrischen Luftzug von Aussen. In Servet's Zeit war die Dogmatik noch nicht erstarrt, die Impotenz noch nicht angebetet. Die Scholastik hielt die Lehre flüssig¹⁾, und es war gestattet, in biblischer Reserve sich aller scholastischen Ausdrücke zu enthalten; gestattet auch, passendere Ausdrücke vorzuschlagen und zu empfehlen, als die landläufigen der Schule. In dieser biblischen Reserve, von der die Mystiker Gebrauch machten, lag auch das geschichtliche Recht Servet's.

VI.

Xeniola theologica.

Zweite Serie,

von

H. Rönsch,

Diakonus in Lobenstein.

1. Jerem. 10, 2 im Neuen Testamente.

In der bezeichneten prophetischen Stelle lauten die ersten Worte des daselbst verkündeten Ausspruches Gottes nach dem masorethischen Texte: אֶל-כָּל-הַגּוֹיִם אֵל-תִּלְמָדוּ; ebenso, nur unter Zugrundelegung des pluralischen דִּרְכֵי, bei den Siebenzig nach dem cod. Vatic.: *Kaià tas ódoús tōn éθνōn mē manθánete*, und in der Vulgata: *Juxta vias gentium nolite discere*.

1) Auch ist der bibelfremde Petrus Lombardus bisweilen noch bibelkeuscher im Ausdruck als manche Moderne. So lehrt er L. I. Dist. XIX ausdrücklich: *quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus*.

HENRI POLLIN. Michael Servet über den Geist
der Wiedergeburt.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXV. (1882), 310-327

Ein Symptom für die Haltlosigkeit der Adresse war es auch, wenn sie Palmer als blosse Dedication fassen wollte ¹⁾, wie denn auch Weizsäcker dem Schreiben jeden „festen und einheitlichen Hintergrund“, überhaupt den eigentlichen Briefcharakter abspricht ²⁾. Gleichwohl aber führt das *χαίρειν*, welches auch 1 Makk. 10, 15 und sonst als Grussformel an der Spitze von Briefen steht, auf Briefform. Hier steht es insonderheit wie in Nachahmung von Apg. 15, 13 und lässt erkennen, dass der Verfasser seinen Standpunkt ähnlich dem Aposteldecret, welches ja im Namen des Jakobus verfasst ist, in Jerusalem wählt ³⁾ und sich von da aus gleich seinem Vorbilde Petrus an die Diaspora wendet, in wörtlichem Verständnisse der an sich anders gemeinten Stelle 1 Petr. 1, 1. Die Adresse gehört somit zur Fiction und wird nur unter dieser Voraussetzung verständlich ⁴⁾.

Ist aber der Brief auch insofern ein echt katholischer, als gleich seine Adresse unbestimmt und allgemein gehalten ist, so bleibt doch noch die Frage nach den concreten und localen Verhältnissen offen, die er voraussetzt. Zwar erscheinen die Leser 4, 13 an keinen bestimmten Ort gebunden; aber auch wandernde Kaufleute pflegen doch irgendwo zu Hause zu sein. Und können Gebrechen wie die 4, 1 f. berührten überall in irgend welchem Maasse angetroffen werden, so scheint doch der Verfasser in allen übrigen, S. 306 f. aufgeführten, Stellen Uebelstände seiner nächsten Umgebung im Auge zu haben. Der Brief könnte daher etwa, wie A. Harnack (S. LXXV f.) und W. Brückner (S. 541) vermuthen, recht wohl in Rom entstanden oder, wie Schenkel will, nach Rom gerichtet sein (S. 111 f. 115), wo das zerstreute Israel einen neuen Mittelpunkt suchte. In Rom, und nicht in Syrien,

¹⁾ Jahrbücher für deutsche Theologie, 1865, S. 8.

²⁾ Ebend. 1876, S. 478.

³⁾ Grimm, S. 390.

⁴⁾ W. Brückner, S. 540.

begegnen daher auch die ersten Spuren seiner Existenz, sei es schon im ersten Petrus- und im Clemensbriefe, sei es im Hermas.

XI.

Michael Servet über den Geist der Wiedergeburt.

Von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Unter den drei Fragen, die Servet, zu Anfang seiner Correspondenz mit Calvin, dem Letzteren vorlegte, lautete die zweite dahin: Ob das Reich Christi in den Menschen sei, wann jemand darin eintrete, und wann er wiedergeboren werde. Calvin (Opp. ed. Baum VIII, 483) in seiner Antwort betonte, dass die Wiedergeburt sich nicht in Einem Augenblick vollende¹⁾. Auch das Gottesreich — regnum Dei setzt Calvin statt Servet's regnum Christi — beginne in uns, aber komme hienieden nicht zur Vollendung²⁾. Hier gewinnen wir das Reich in der Hoffnung, den wirklichen Besitz werden wir erst droben erhalten³⁾. Uebrigens begreife er nicht recht, sagt Calvin, was Servet mit dieser Frage wolle? In der Rückantwort giebt Servet das alles zu, behauptet aber, dass wir die Erbschaft des Reiches Christi — Servet bleibt bei dieser Bezeichnung — schon hienieden antreten. Auch beginne die Wiedergeburt erst in dem Menschen, der fähig sei, Christi Lehre

¹⁾ Eine Ansicht, der ja auch Servet beiträt.

²⁾ Auch das gab Servet zu, indem er die Einheit der Herrlichkeit folgen lässt auf die Einheit der Gnade.

³⁾ Servet dissentirt.

aufzunehmen (p. 485). Calvin stellt beides in Abrede. Glaube und Hoffnung richten sich auf das Zukünftige. Es sei gefährlich, nach Libertiner Weise ¹⁾, die auf die zukünftige leibliche Auferstehung folgende Welt zurückzustellen. Dass er den gläubigen Juden (auf Erden) die Erbschaft des Reiches Christi abspricht, nennt Calvin eine staunenswerthe Anmassung (*arrogantiam* p. 490). Der innere Mensch sei nicht der neue Mensch (p. 495) ²⁾. Je länger die Correspondenz dauerte, um so weniger verstanden sich die beiden, oder doch um so mehr gaben sie vor, in der Meinung des Andern Sinnlosigkeit zu finden. — In die Geistlehre Servet's konnte sich Calvin am schwersten schicken. Die Weisheit Gottes selber nenne Servet den Geist. Da nun auch das Wort bei Servet die Weisheit heisst, so kenne Servet nur Eine Person, die dem Vater entspreche (p. 589). Der Einwurf ist halb wahr, insofern nämlich nach Servet der heilige Geist personenlos ist, bis er Person wird in dem auf-erstandenen Menschen Jesu von Nazareth. Calvin wusste das wohl. Darum höhnt er den Spanier aus, er lasse den heiligen Geist erst Person werden seit der Auferstehung Christi (p. 594). Servet kreuzige den heiligen Geist (p. 593). Der Geist sei ihm nichts als ein Schatten (p. 590), Gott sei der Vater des heiligen Geistes (p. 599), der Geist sei auf dieselbe Weise in die Apostel niedergestiegen, wie das Wort niederstieg in den Leib der Jungfrau (p. 602). Ganz besonders ärgert den Calvin, dass Christus mit einem neuen Geist begabt worden sei, als Er von den Todten auferstand (p. 604 sq.). Dass die Geister der Gläubigen von gleicher Ewigkeit und gleicher Substanz seien mit Gott, nennt Calvin ein gotteslästerliches und abscheuliches Wort (p. 606). Auch könnten ihnen dann keine Gnaden erwiesen werden: denn schon von Natur wohne ihnen alles ein. Und gebe ihnen Gott dennoch, so könne Er es nur thun, weil

¹⁾ Auch Servet's Stellung zum Gesetz bot Calvin Anlass, ihn zu den Katharern und Libertinern zu schlagen: *Denn hic phreneticus coelum et terram turbat, quia regulam bene vivendi in decalogo praescriptam . . . aeternam esse dicimus* (p. 627, cf. 623. 552).

²⁾ Calvin verweist auf *Institutio* L. II, cap. 4.

er etwa freigebig sein wolle gegen sich selbst. Wozu auch sollen sie ewiges Leben erst als Lohn erhalten, wenn sie es doch schon besitzen (p. 606)? Dass aber der Geist der Wiedergeburt unter dem Gesetze niemandem gegeben worden sei, erscheint dem Calvin Schamlosigkeit und Schande (p. 608 sq.), besonders da Servet sein Absprechen des Geistes auch auf Abraham erstreckt, der doch der Kirche Obervater ist und der Herzog und Fahnenträger unseres Glaubens (*summus ecclesiae pater, adeoque dux et antesignanus fidei nostrae*, p. 610). Dass unsere Seele mit dem heiligen Geiste Gottes in eins zusammenwachse, nennt Calvin bald eine Zauber-Destillation, welche Himmel und Erde vermischt; bald eine solche Albernheit, dass sie selbst hündischen Stirnen Schamröthe ablocken müsste (p. 612 sq.). Hinten, in dem kurzen Abriss (*breve compendium*) des servetanischen Denkens, schildert Calvin, was dem Servet der Geist ist (p. 641): „Der Geist heisst ein sanfter Hauch, der aus dem bei der Welterschöpfung gefertigten Worte hervorging, nicht aber um für sich eine eigene und besondere Hypostase zu haben. Denn bald heisst es, er sei dasselbe gewesen wie das Wort; bald aber ein Schatten von der Wort-Substanz, welchen wahrnehmbar machte der Zeiten Folge. Indess wird anderswo der Unterschied vom Vater dahin geschildert, dass er ein anderer sei betreffs des beigemischten Geschöpfes: weil er nicht blosse Gottheit sei, sondern ein Gemisch aus göttlichem Wesen und geschaffener Kraft. Darum heisst es auch, Gott wirke in uns den Geist. Seit Christi Himmelfahrt indessen, heisst es, sei er ein neuer Gott geworden oder eine neue Gottheitsweise (p. 641). In den Söhnen Gottes aber finde Vergottung statt, insofern in sie substantiell hinabgestiegen sei der Geist, gerade wie in der Person Christi das Wort Fleisch geworden sei. Und desshalb heisst die wiedergeborene Seele gleicher Substanz und gleicher Ewigkeit mit Gott. Auch wird eine Vollkommenheit¹⁾ behauptet, die alles in sich enthält, was nur an Tugend Christus athmet

¹⁾ Die 18 neutestamentlichen Stellen für eine Vollkommenheit des Menschen widerlegt Calvin p. 625 sq.

(p. 642).“ In dem Abriss des Servetanischen Systems kann man es Calvin zugestehen, dass er nicht absichtlich entstellt habe ¹⁾.

Mosheim (cr. V. 352), in der Meinung, Servet's Pneumatologie sei 1553 dieselbe geblieben, wie sie 1531 und 1532 war, fertigt sie bei der Inhaltsangabe der Restitutio dahin kurz ab: Wie das Wort eine Art der Offenbarung des göttlichen Wesens sei, so sei der heilige Geist eine Art der Mittheilung des göttlichen Wesens. Von dem, worin Servet das Wesen der Wiedergeburt setzt, erfährt man bei Mosheim nichts.

Nicht so dürftig wird die Pneumatologie abgefertigt bei Trechsel (cr. I, 127 fg.). Der Geist ist der Modus der Selbstmittheilung Gottes, vom Logos nicht reell, sondern nur der Form und Weise der Erscheinung und Wirkung nach verschieden (S. 133 fg.). Die Behauptung ist zutreffend, nur nicht servetanisch ausgedrückt. Denn gerade das, was als Sache ²⁾ wirkt und erscheint, nennt Servet reell. Vielmehr war der Geist im Worte enthalten, als Idee und Archetyp aller übrigen Geister. „Rein an sich und ohne Beimischung irgend eines creatürlichen Hauches ist er der allgemeine Geist Gottes, der Lebensgeist, der, vom Logos ausgehend, die Schöpfung erfüllt, die Weltseele.“ Hier ist vergessen hervorzuheben, dass Gott an sich nicht Geist ist, sondern dass der Geist erst eine Veranstaltung Gottes, eine Massregel Gottes, ein Werk Gottes ist, das Gott in sich setzt, behufs Inangriffnahme der Schöpfung. An sich ist Gott nur geistfähig, weil mittheilbar. „Der Geist erschien schon vor Christo in der Gestalt der Engel. Er war es, von dem alles leibliche und geistliche Leben, alle natürliche Erleuchtung ausging. Seine vollkommenste Exhibition aber geschah erst in Christo, in welchem er, mit dem Logos zugleich, menschliche Natur annahm und so, mit dem creatürlichen

¹⁾ Convicietur ut libuerit, non faciet tamen ut ulla malae fidei in me macula haereat (p. 599). In der Polemik leider tritt Calvin's mala fides nur zu oft hervor.

²⁾ „Sache“ in dem weiten Sinne gebraucht wie bei den Scholastikern, wo Deus und homo immer res heissen.

Lebenshauche vereinigt, die Seele Christi bildete. In dieser Vereinigung mit dem Geiste Christi entwickelte er sich durch verschiedene Stufen, bei der Geburt, bei der Taufe, bei der neuen Geburt, d. h. der Auferstehung, zu stets grösserer Herrlichkeit“ (S. 134). Es musste, zur Vermeidung des Missverständnisses, hier deutlicher hervorgehoben werden, dass es sich nur um das Leben Jesu handelt. In unserem Leben werden Taufe und Neugeburt nicht als zwei verschiedene Geistesstufen auseinandergehalten. „Dieser menschliche Geist Christi ist die wahre und vollkommene Hypostase des heiligen Geistes und alle Mittheilung desselben geschieht nun einzig und allein durch den Hauch Christi. Solchergestalt wurde auch der heilige Geist der Creatur theilhaftig, und, wenn auch nicht Fleisch, doch Mensch im Geiste des menschengewordenen Christus.“ Dass der Geist Gottes Mensch geworden, ist falsch. Vermenschlicht ist er worden (humanatus). Der Unterschied ist gross. „Auch wir empfangen im Bade der Wiedergeburt und im Abendmahl den heiligen Geist gleichsam als ein abgeschnittenes und zugemessenes Stück des Lebenshauches Christi, und aus dieser Durchdringung der menschlichen Seele von Seinem Geiste entsteht in den einzelnen Gläubigen gleichsam (!) ein neuer heiliger Geist, unter welchem Namen daher öfters der geheiligte Geist eines Menschen verstanden wird.“ Diess ist schief. Statt „gleichsam“ ist zu setzen: „wirklich und wahrhaftig, substantiell.“ Neu ist nämlich dieser Geist betreffs der in jedem Individuum verschiedenen neuen creatürlichen Beigabe und Mischung mit der Seele des jedesmaligen Individuums. Der heilige Geist, soweit persönlich, ist nach Servet immer eines Menschen Geist. Allein der Geist des Menschen Christus und jedes ächten Christen ist in sich identisch, ein und derselbe Geist. „Das Durchdrungensein von dem verherrlichten Geiste Christi ist dann endlich die wirkende Ursache und die sichere Gewähr unserer Auferweckung und Verherrlichung“ (S. 134). Auch wo Trechsel (S. 141) die Wiedergeburt schildert, wird das Substantiell, auf welches Servet alles Gewicht legt, übersehen, gerade wie der Umstand, dass nach Servet erst der

wiedergeborene Mensch der eigentlich geborene Mensch ist, d. h. der Mensch ohne fremdartige Zuthat, ohne Neigung zum Bösen. Dagegen entspricht es der Servetanischen Lehre, wenn Trechsel schliesst: „Unser inwendiger Mensch besteht aus den nämlichen Elementen, wie der verklärte Leib und Geist Christi im Himmel. Er ist ebenfalls göttlicher Natur theilhaftig, er ist Gott wie Christus und der heilige Geist Gott sind“ (S. 141).

Baur (Dr. III, 83 fg.) betont, dass das Wort, obgleich es ihm wesentlich sei, Fleisch zu werden, an sich auch Geist sei. Servet behaupte daher, Wort und Geist seien substantiell eins und nur der Form nach verschieden. Diess sei der das Christenthum auszeichnende Vorzug, indem erst durch die Menschwerdung Christi der heilige Geist mit dem menschlichen Geist zur persönlichen Einheit verbunden worden ist. Durch Christum ist also erst der Mensch zum wahrhaft persönlichen Geist geworden (S. 88). Man könnte nach Servet ebensogut sagen, aus einer bloss seelischen zu einer geistigen Person. Soweit hat Baur recht. Doch nun fährt er folgendermassen fort: „So wesentlich für den Menschen die Mittheilung des heiligen Geistes durch Christus ist, und so hoch dadurch das Christenthum gestellt wird, so wird ihm doch dadurch nichts mitgetheilt, was er nicht an sich schon ist. Die Seele des Menschen ist ja an sich Geist; eben desswegen kann, was durch den heiligen Geist zu ihr hinzukommen soll, nur durch innere Entwicklung in ihr entstehen, also nur dadurch, dass das an sich Seiende auch ein Gewusstes ist“ (S. 89). Von solchem Hegelianismus hat Servet keine Ahnung. Seine Meinung geht vielmehr auf das Gegentheil. Der bloss seelische Mensch, wie wir alle von Natur sind, ist nach Servet absolut unfähig zum Eintritt in das Reich Christi. Ihm fehlt das Organ für das Reich des Geistes. Dazu ist erst in ihm eine Neuschöpfung nöthig. Diese geschieht durch den Glauben. Das in dem nun einmal gegebenen natürlichen Menschen „an sich Seiende“ ist nach Servet eben Sünde. Wenn das „ein Gewusstes“ wird, so wird es Sündenbewusstsein, im besten Falle Reue: nimmer-

mehr aber Christi Geist. Der muss dem natürlichen Menschen geradeso erst von aussen (oder von oben) kommen, wie ihm die erste Sünde von aussen (oder von unten) kam. In soweit aber hat Baur wieder recht, dass der seelische Mensch von vornherein angelegt und geschaffen war auf den geistigen, der irdische auf den himmlischen Menschen. Und schon physiologisch weiss Servet in der Seele die Stelle zu bezeichnen, wo ihr der Geist Christi an- oder einwachsen soll und muss, wenn sie durchdringen will zur Wiedergeburt des neuen Lebens. „Der heilige Geist,“ fährt Baur fort, „ist nur der Geist im Geiste, oder das Wissen des Geistes von sich, -der Geist als selbstbewusster Geist.“ Nach Servet würden wir sagen, der heilige Geist ist der Geist in der Seele: der substantielle Gottesgeist in der vergänglichen Menschenseele. „Servet fasst hier,“ sagt Baur, „das Christenthum von einem sehr würdigen Gesichtspunkt auf: es ist der Fortschritt des Geistes zu seiner höheren Persönlichkeit, welcher durch das Princip des heiligen Geistes geschieht, und zwar dadurch, dass sich Gott in der Form des Geistes, welcher dadurch selbst zu dieser bestimmten Form der Gottheit geworden ist, mit dem Menschen vereinigt.“ Servetanisch ausgedrückt ist vielmehr das Christenthum der Fortschritt des vom Teufel besessenen menschenartigen Wesens zum wirklichen, darum himmlischen Menschen: der Fortschritt der schattenhaften Seele zu ihrer substantiellen Ausfüllung mit der Gottheit, und zwar dadurch, dass sich Gott durch den Geist des Gottmenschen Christus der Seele gottmenschlich mittheilt und sich mit ihr zu einer neuen Creatur in Christo vereinigt. Hegelsch ist das nicht. Und dennoch scheint es mir auch ein sehr würdiger Gesichtspunkt.

Was Henry (L. C.'s III, 265 fg.) vom heiligen Geist bringt, bezieht sich nur auf Servet's erste Lehrphase. Von dem, was die Pneumatologie der fünften auszeichnet, weiss er nichts. Die substantielle Wiedergeburt übergeht er.

Pünjer (De M. Serveti doctrina, p. 13) betont mit Recht, dass nach Servet der Geist kein in Gott für sich bestehendes drittes Ding sei, vielmehr werde das, was vom Geist in der

Schrift gelehrt wird, secundum accidens gesagt, und auch Gott dem Herrn accidentell zugeschrieben. Dass der Geist nichts sei als eine bestimmte Seinsweise der Gottheit, bewaise Servet aus vier Gründen: „1) das, was nach der Schrift durch Gottes Geist geschehen ist, wird als durch Gott geschehen in der Schrift bezeichnet; 2) der Geist heisst der Geist Christi oder der Geist des Sohnes; 3) weil der heilige Geist betrübt wird und der Geist der Propheten den Propheten unterworfen ist; 4) es heisst vom Geist, dass er vermehrt oder vermindert werde.“ Das organische Verhältniss des Geistes zur Wiedergeburt und sein Personwerden in Christo und seinen Gläubigen übergeht Pünjer mit Stillschweigen. Auch wird dem Servet (p. 79) zum Vorwurf gemacht, dass er keine Gründe anführe, warum der Geist zuerst in der Luft oder im Odem Gottes ausgegangen sei, und darauf die Propheten begeistert habe. Was soll das heissen? Wenn es sich um anerkannte Thatsachen handelt, soll man dann sich aufhalten mit Gründen, warum es Thatsachen sind. Servet ist Bibeltheologe. Und in der Bibel steht: „Gott blies seinen Geisthauch dem Adam in die Nase.“ Und dann steht in der Bibel: „Gott trieb und begeisterte die Propheten.“ Soll der Einwurf Pünjer's aber auf einen Widerspruch deuten, so ist der irrig. Denn nach Servet ist Gottes Einblasen in Adam und Gottes Einblasen in die Propheten wesentlich derselbe Akt, und nur verschieden das Mass der Mittheilung, und damit der Kraft an Erleuchtung und Heiligung. Die Ueberschrift von der Wiedergeburt, welche bei Servet vier Bücher tragen, vermissen wir bei Pünjer ganz. In dem Hauptstück von der Anwendung des Heils wird einiges beigebracht. Aber auch da wird Servet's Lehre gründlich missverstanden. Die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo fasse Servet nicht als innere und ethische Umwandlung, sondern als physische oder metaphysische Umwandlung der Elemente. Denn der Wiedergeborenen Seelen würden ihrer Substanz nach so verändert, dass die irdischen Elemente verworfen, die himmlischen angenommen werden durch Christum. Deshalb seien die Seelen der Wiedergeborenen von den Seelen der

Unwiedergeborenen substantiell verschieden. Diese Erneuerung der Seele, durch welche sie mit Christo und dem Vater substantielle Gemeinschaft hat und die Unsterblichkeit erhält, ist das Himmelreich (p. 66). Pünjer sieht da die Basis an für den Gesamtbau. Als Arzt und Physiologe gewohnt, des Menschen Verstandes- und Willensunternehmungen nicht in der Luft schweben zu lassen, sondern den breiten, gesunden und fruchtbaren Boden aufzuweisen, in dem die intellectuellen und ethischen Unternehmungen des Menschen ihr kräftiges Wurzelgeflecht einschlagen und verzweigen können, verfährt Servet gründlicher als die Ethiker der landläufigen Schule. Vorläufer Schleiermacher's auch hier, fasst er die Wiedergeburt nicht als eine bloss oberflächliche Erscheinung, die sich auf das Gebiet des Wissens und Könnens beschränkte, sondern als eine totale und darum radical-fundamentale Neugeburt. Servet wahrlich hat sich nie geschämt, auf das schärfste gegen das zu polemisieren, was er für falsch, irrig oder gefährlich hielt. Wo aber in aller Welt polemisiert er gegen die intellectuelle oder ethische Seite der Wiedergeburt? Auch nicht Eine Stelle, nicht Ein Wörtlein hat man beizubringen gewusst. Ist nach Servet der Mensch das Kind des Geistes und der Freiheit, wie will man behaupten, die totale Neugeburt des Menschen habe nach Servet mit Geist und Freiheit nichts zu schaffen, sie sei nur physisch oder metaphysisch?! Wenn nach Pünjer die vollkommeneren Religionen das gesamte Leben dem Willen Gottes unterwerfen (p. 91), so ist Servet's Fassung der vollkommensten eine, denn er legt das Universum der grossen und kleinen Welt gehorsam zu Gottes Füßen nieder und findet in der Capacität für die Einwohnung und Verweltung Gottes die Ursache für die Vergottung des Menschen. Für die freie Oeffnung von Herz, Geist und Leben an Gott lohnt Gott mit der reichsten Gottesfülle. Pünjer hingegen, in der vorgefassten Meinung, Servet, der drei Bücher vom Glauben und der Gerechtigkeit, vier Bücher von der Wiedergeburt, dreissig Briefe an Calvin und eine Apologie an Melancthon voll praktischer Fragen geschrieben hat, vernachlässige die Hauptsache, das

praktische Moment in der Religion, behauptet dreist hin, Servet setze die Religion theils in blosser Erkenntniss Gottes, theils in substantielle Umwandlung, und lege in seiner Lehre weder einen Cultus vor, noch gebe er Vorschriften, wie man handeln müsse. Es ist ja das landläufige Meinung. Wie falsch sie aber sei, beweist sein „Lehrsystem“. Auch kann sie Pünjer nur halten durch die ganz unerwiesene Behauptung: Servet's Lehre von der hohen Würde der guten Werke und seine sonstigen moralischen Gründe hätten mit seiner übrigen Lehre nicht den geringsten Zusammenhang. Ich habe in den drei Bänden gezeigt, das System der Restitutio ist ein System aus Einem Guss. Doch was hat Pünjer vorzubringen gegen Servet's Lehre von der substantiellen Verwandlung des Menschen? Er giebt keine Gründe, sondern wiederholt nur die leere Behauptung, Servet's Consubstantialität hebe alle Religion auf¹⁾, insofern doch die Religion zu ermitteln strebe zwischen dem absoluten Gott und dem, wenn auch Geist-begabten, dennoch als Geschöpf endlichen und schwächlichen (imbecillen) Menschen. Als einzigen Grund führt er den an, dass er, Pünjer, nicht verstehe, warum Servet nicht lehre, dass nach Vollendung der Welt die seligen, in die göttliche Substanz verwandelten Menschen ihre individuelle Eigenthümlichkeit (*proprie esse et individuale*) verlieren sollen (p. 92)? Pünjer versteht etwas nicht, und dafür muss Servet büssen. Pünjer versteht es nicht, weil er überhaupt Servet's System nicht versteht. Ist Gottes, des höchsten Gutes, Wesen Liebe und daher freiwilligste Offenbarung und Mittheilung, und in demselben Masse mehr Mittheilung als Gott mehr gut ist, also die universellste Mittheilung, weil Gott das universellste Gut, der absolut Gute ist, so muss Gott ein Anderes haben, dem er sich offenbaren und mittheilen kann.

¹⁾ Ganz ähnlich Calvin: *Monendi sunt lectores, non stetisse per Servetum, quominus jocando et nugando non solum everteret, quidquid est religionis in mundo, sed politicum quoque ordinem, recti discrimen, verecundiam denique omnem ex humanis mentibus deleteret* (p. 623 *Refutatio error. M. Serveti. Opp. Calvini ed. Baum VIII*).

Sonst wäre keine Verweltung Gottes noch Vergottung einer Welt möglich. Diese Welt muss aber der Inbegriff der grössten Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Geschöpfe sein, damit Gott auf die allermannichfaltigste Weise sich offenbaren und mittheilen könne. Jedes Geschöpf demnach, das seine individuelle Eigenthümlichkeit verlöre, würde in die Kette der Verweltungen Gottes und Vergottungen der Welt eine Lücke reissen. Der Zusammenhang und die Einheit des Systems also erfordert es, dass keine einzige individuelle Eigenthümlichkeit untergehe, weil ein irgend welcher Gottestempel oder ein irgend welches Bruchstück vergotteter Welt damit zerstört werden würde. Dass aber bei alledem der servetanische Gott unaussprechlich erhaben, der servetanische concrete Mensch unter der Herrschaft des Teufels unaussprechlich elend ist, kann selbst Pünjer nicht leugnen (p. 23 sq. 46 sq.). Somit wäre auch von dieser Seite her das Bedürfniss von Religion, d. h. Versöhnung zwischen dem allmächtigen Gott und dem elenden Menschen constatirt: ein Bedürfniss, dem der Geist entgegenkommt in der Wiedergeburt.

Wie stellt sich nun in Wahrheit der pneumatologisch-palingenetische Fortschritt und Rückschritt der
Restitutio?

Wir erinnern uns aus den früheren Lehrphasen Servet's, dass er im Anfang mit dem heiligen Geist nichts Rechtes anzufangen wusste. Ueber die Trinitätslehre wollte er schreiben. Und indem er sich in den trinitarischen Schriftbeweis vertieft, wird seine Trinitätslehre Christologie. Der Artikel vom heiligen Geist führte ein vagirendes Dasein und konnte ebenso wenig zur festen Ausgestaltung kommen wie die Lehre vom Logos. Als dann auf den späteren Lehrstufen der johanneische Prolog speculativ gefasst und durch analoge Schriftstellen erläutert wurde, ging mit der neuen Wort-Lehre eine neue Geist-Lehre Hand in Hand. Wort und Geist hatten eine ideale und eine reale Seite: von der idealen waren sie zwei Dispositionen in Gott, der Modus der Offenbarung und der Modus der Mit-

theilung. Von der realen Seite erschienen sie im Menschen Jesus und im Pfingstengel. Auch das Verhältniss zwischen Wind, Hauch, Seele, Geist, Kindesgeist, heiliger Geist begann sich zu klären. Allein dass diese Begriffe in der Schrift selber sehr durcheinander gehen und ineinander verwachsen sind, erschwerte ausserordentlich die Gewinnung einer biblischen Pneumatologie. Ein irgendwie befriedigender Abschluss war nicht erreicht (s. Lehrsystem I, 241 f. 250).

Die Geistlehre der R. gestaltet sich nun also: 1) Von seiner idealen Seite ist der Geist das Werk Gottes, zu dem Gott sich selber disponirte, um dem geistgearteten Menschen sich zu conformiren und substantiell mittheilen zu können. — 2) In sich über alle Gestalten erhaben, aber seiner Potenz nach allgestaltig, ist Gott sehr wohl im Stande, wie irgend eine andere Gestalt, so auch die Geistgestalt anzunehmen. — 3) Diese Geistgestalt bevorzugt er aus Liebe zu seinem Urwerk, dem Mensch-gearteten Logos, so dass die Geistlehre im Gefolge des Wortes auftritt. — 4) Der Geist Gottes ist der Geist der Erzeugung Christi; um seiner Christocentrik willen wird der Geist jene Quelle, aus der Engel- und Menschengeister entströmen. — 5) Wie im Menschenwort der Menscheng Geist, wie in Christo der Geist Christi, so ist auch in dem Worte Gottes der Geist Gottes mitenthaltten. — 6) Diese Setzung des (idealen) Menscheng Geistes in Gott verändert ebensowenig das Wesen Gottes, als die Setzung des (idealen) Gottes Geistes im Menschen das Wesen des Menschen verändert. — 7) Vermöge der christocentrisch-dynamischen, geistigen Conformität zwischen Mensch und Gott ist beider Wesen uranfänglich auf einander angelegt, resp. disponirt. — 8) Der heilige Menscheng Geist ist der Geist Gottes hypostatisch; Gottes Geist hinzugefügt zum Geist eines heiligen Menschen ist heiliger Geist; Gottes Geist hinzugefügt zum Geist der in Christo geheiligten Menschen ist der heilige Geist. — 9) Im Process der Verweltung des an sich übergeistigen Gottes kommt daher alles auf den Geist des Menschen an. — 10) Dass bei der Vergeistigung der Welt auch die Engel ihre Dienste leisten müssen, ergibt sich aus ihrem

Wesen. — 11) Bei der ersten Ausgiessung des heiligen Geistes wird die Gottheit durch der Engel Geschäfte dargereicht, gerade wie beim ersten jüdischen Pfingsten das Gesetz Mosis. — 12) Der Pfingstgeist stieg herab als Engel, aber der Engel ist nicht der heilige Geist selbst, sondern sein Gesandter. — 13) Nicht darum nennt Christus den Tröster einen andern, weil Christus Mensch und der Tröster Engel wäre¹⁾, sondern weil, als Christus so sprach, er noch nicht gestorben und auferstanden war, und darum jenen Gott-gleichen Geist nicht hatte, der alles Animalische von sich abgestreift. — 14) Der heilige Geist ist Gott von Gott, nämlich jene Gotteskraft, die Christus mittheilt als einen anderen Gott, der uns zu „Göttern“ macht. — 15) Aber diese ewige Weise in der Gottheit, die wir den Geist der Heiligung nennen, erhält ihre Fülle erst in Christo. — 16) Der ungeschaffene heilige Geist Gottes bildet eine organische Einheit mit dem Geistgeschöpf, das in Christo ist. — 17) Christus, der Vollmensch, dem Gott seinen innersten Odem eingeblasen, ist die einzige Quelle, aus der heiliger Geist entströmt. — 18) Gott unterscheidet sich vom Geiste wie die Primärursache von ihrer Wirkung, wie der Handelnde von seiner Bewegung, wie die reine Gottheit von ihrer zu ihrem Haushalt (oeconomice) schicklich erachteten Disposition. — 19) Christus unterscheidet sich von dem heiligen Geist, wie die Medialursache von ihrer Wirkung, wie der freie Producent von seinem vollendetsten Product. — 20) Der heilige Geist geht aus vom Vater und dem Sohne, gerade wie er auch ausgeht vom Vater durch den Sohn. — 21) Der heilige Geist ist Christi Leben, Seele und Gesinnung, aber erst mit der Auferstehung Christi ist diese Frucht aus dem Herzen Jesu reif zur Vertheilung an seine Brüder. — 22) Das Volk im Alten Bunde wusste nichts von dem Geiste der Freiheit und Gnade; die Propheten hatten einen Geist Christi; aber den Geist Christi hatte nicht einmal Johannes der Täufer, noch vor Ostern die Apostel: denn

¹⁾ Wie Servet anfangs gelehrt. Siehe schon den Brief an Oecolampad.

alle Wiedergeburt wurzelt in Christi Auferstehung. — 23) Am Tage unserer Wiedergeburt wird aus der Vereinigung des Geistes Christi und unserer Seele ein neues substantielles Geschöpf, das man ebensowohl dieses individuellen Menschen Seele als auch heiligen Geist nennen kann, geradeso wie Christus Gott ist und Mensch. — 24) Diese Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in den Wiedergeborenen bewirkt eine solche hypostatische oder persönliche Einheit, dass man sagen kann, vermöge der Christocentrik sind dieser Menschen Seelen consubstantiell mit Gott. — 25) Der heilige Geist ist der sittliche Odem Gottes, durch den der psychische Erdenklos zu einem Gleichbild und Kinde Gottes wird: der Hauch aus Christi Herzen, der mit dem elementaren Odem den Aposteln nach der Auferstehung Christi gegeben wurde. — 26) Der heilige Geist wird in der Bibel nur da genannt, wo Gott in einem Menschen etwas wirkt; so ist auch heute der heilige Geist nur da, wo der neue Wille ist, Heiligung zu wirken. — 27) Der heilige Geist erfährt eine dreifache Sendung: im Schatten, im Körper (Tauben), in den Herzen. — 28) In allen drei Gestalten ist er nicht ein Ding für sich: darum lesen wir auch nirgend in der Bibel, dass Gebete an ihn gerichtet werden. — 29) Doch ist der heilige Geist nicht so im Allgemeinen die sich zur Beihülfe bei unsern Handlungen entbietende Gottheits-Substanz, sondern sie zielt ganz bestimmt ab auf unsere Wiedergeburt. — 30) Die Wiedergeburt ist die Schöpfung des ewigen Lebens in dem zeitlichen Menschen, welche mit dem Tage beginnt, wo der Mensch gläubig wird an Christum. — 31) Der Glaube ist der eigentliche Anfang unserer Substanz: erst das Kind Gottes, das der Geist geboren, ist Mensch im vollen Sinne des Wortes. — 32) Schon in der vorgeschöpflichen Idealwelt gehörten die Geister der Wiedergeborenen zur engsten Familie Gottes, an den Ort Christi. — 33) Vermöge des neubelebenden Geistes Gottes sind die Geister der Wiedergeborenen vom Himmel herniedergestiegen, um, als Christi Gesellen, auf Erden Gutes zu thun, und dann in den Himmel zurückzukehren. — 34) Ist die ewige christocentrische Gnädenwahl die Primär-

ursache für unsere Wiedergeburt, so steht letztere doch örtlich, zeitlich und dynamisch weit näher ihrer Immediatursache, nämlich Christi natürlicher Geburt als Gottes Sohn und Christi Wiedergeburt vermöge seiner Auferstehung. — 35) Wie Christus durch das Wort Gottes aus dem heiligen Geist natürlich geboren worden ist, so werden wir durch seine Gnade wirklich substantiell geboren. — 36) So werden wir in Kraft der Auferstehung Christi himmlische Menschen, unvergänglich an Seele und Leib, so dass diese sittliche Schöpfung des Geistes Christi weit künstlicher, dauerhafter und herrlicher ist, als die erste Schöpfung. — 37) Das ganze himmlische Wesen, welches durch die Wiedergeburt geheimnissvoll hineingebaut ist in unsere Herzen, wird auch äusserlich offenbar werden am Tage unserer seligen Auferstehung. — 38) Inzwischen empfangen wir des eigenen Geistes Christi neue Lebenssubstanz und sein wahres Fleisch und Blut. — 39) Dadurch, dass Christus, unter dem Anhauch des Geistes der Kindschaft, seine ganze Natur mittheilt, entsteht der innere Mensch. — 40) Durch ein vergängliches Band wird unsere Seele verknüpft mit unserem Leibe: und durch ein unvergängliches Band wird unsere Seele verknüpft mit dem Leibe Christi. — 41) Der neue Mensch kann unsterblich leben: er verliert aber das ewige Leben, wenn er die Sünde begeht wider den heiligen Geist, die in lang anhaltendem Kampf gegen das Gute allmählich aus jeder Sünde erwachsen kann. — 42) Als Pflanzung Christi ist unser inwendiger Mensch Gott; himmlisch, gerecht und vollkommen. — 43) Die Wiedergeburt beginnt in einem bestimmten Moment, doch wird sie nicht in einem Moment vollendet. — 44) Es beginnt die Wiedergeburt in dem Moment der gläubig empfangenen Taufe mit darauffolgendem ersten Abendmahl. — 45) Vorbereitet aber wird sie schon durch allerlei Geistesgaben, die Gott auch den Heiden giebt, mehr noch durch den Geist der Lehre Jesu zur Busse. — 46) So folgt eine immer völligere Ausgiessung des Geistes Gottes, und die Einheit der Natur (durch Vernunft, Freiheit, Gewissen, spontanen Trieb, Lichtgestalt) schreitet fort zur Einheit der Gnade, um sich

zu vollenden in der Einheit der Herrlichkeit. — 47) Dem Fleische auch der Wiedergeborenen ist des Geistes Weg unmöglich, und so oft das Fleisch siegt, droht der Glaube zu ersterben und aus verzeihlichen Sünden Todsünden zu erwachsen: so dass uns tägliche Sündenvergebung von Nöthen ist. — 48) Vor der Wiedergeburt in Christo herrschte das Reich der Unterwelt, beim Einzelnen wie bei den Nationen: Versöhnungen gab es allerlei Art, aber keine Sühne für Adam's Sünde, keine Befreiung vom Tode, sondern nur Knechtschaft unter dem Gesetz. — 49) Christus, der wahre Befreier, Er des Gesetzes Zweck und Ziel, hat das alte Gesetz aufgehoben, lehrt uns durch den neuen Geist die innersten Absichten des Gesetzes erfüllen und giebt uns die Kraft dazu. — 50) Jedes gute Gesetz ist vernünftig, ausführbar, der Zeit und den Umständen angemessen. Und so ist denn auch das mosaische Gesetz von allen auf Augenblicke gehalten worden, von manchen öfter, von andern seltener. — 60) Doch waren alle gesetzlichen Rechtfertigungen fleischlich-gemischt, unvollkommen und von kurzer Dauer: ungemischt, vollkommen und ewig ist hingegen das Evangelium der Freude, das uns Christi Gerechtigkeit gebracht. — 61) Christi Gesetze drohen nicht Fluch und Verdammniss, sondern es sind freie Lehrvorschriften und Mittel zur Vollkommenheit, schwer für das Fleisch, leicht für den Geist. — 62) Durch die Auferstehung Christi werden auch die Gläubigen des Alten Bundes mit dem himmlischen Wesen beschenkt. — 63) Je nachdem ein Volk nur das natürliche Gesetz hatte, wie die Heiden, oder das Gesetz des Fluches, wie die Juden, oder das Gesetz des Geistes, wie die Christen, reflectirt sich in ihnen auch in verschiedenen Klarheitsstufen ihr Selbstbewusstsein und ihr Gottesbewusstsein. — 64) Alles, was jemals von Gott erkannt oder erschaut worden ist, das war auch Jesus Christus, Gottes Sohn: wer unter den Völkern irgend je gerettet worden ist, der ist durch das Leiden Christi gerettet worden, sei es durch das schon geschehene, sei es durch das vorbereitete (Apok. 13, 8).

Die Mängel der Pneumatologie der R. rühren ganz be-

sonders her einerseits von dem ängstlichen Anlehnen an den Buchstaben der heiligen Schrift, andererseits von der ungesunden Tendenz nach Irenik und Versöhnung mit der Kirchenlehre, sei es auch um hohen Preis. Daher 1) das Eingreifen jenes Willkürbegriffs von der Gottheit, demzufolge Gott Mensch werden kann, gerade wie er auch, sagten die Scholastiker, Pferd, Esel oder Maus werden kann; 2) das Eingreifen des Willkürbegriffs von der Gnade, demzufolge Gott der Herr sich an der Täuschung unserer Sinne belustigt, etwa wie wir uns über unsere Erfindungen und Entdeckungen freuen; 3) das Eingreifen des Willkürbegriffs von dem Glauben, demzufolge Gott der Herr, wenn er gewollt hätte, geradesogut unsere Seligkeit an eine andere That des Menschen hätte knüpfen können; 4) das Eingreifen des Willkürbegriffs von der Offenbarung, gleich als wäre der mosaische Dekalog etwas durchaus Anderes als das dem Menschen einwohnende moralische Naturgesetz; 5) das Eingreifen des Willkürbegriffs von der Sünde, gleich als wäre das Gute böse, wenn Gott ein bestimmtes Gute verbietet, und das Böse gut, wenn Gott ein bestimmtes Böse befiehlt; 6) das Eingreifen des Willkürbegriffs von den Engeln, gleich als gäbe es keinen Vorgang im Reiche Gottes, den Naturerscheinungen begleiteten, ohne dass diese Erscheinungen, wie die Pfingsttaube z. B., zurückgeführt werden müssten auf Dienste der Engel; 7) bei der treffenden Ueberordnung der ethischen Einheit der Gnade über die blosse Einheit der Natur lag es nahe, zurückgreifen auf der ersten Lehrstufe ethisch fruchtbaren Gedanken der Gnadeneinheit zwischen Christo und Gott. Servet versäumt das, nicht weil ihm der Gedanke wieder völlig entschwunden wäre, sondern aus Irenik, weil er das Gebieterische der kirchlichen Forderung kennt, dass Christus kein Gnadensohn sein darf.

Sieht man aber von dem ab, was Servet mit den biblischen und kirchlichen Schriftstellern theilt, und beschränkt man die Kritik auf das, was ihn auszeichnet, so wird man den grossen Fortschritt in der R. nicht verkennen. Insbesondere ist es 1) ein sehr glücklicher Griff, die Sonderweise des heiligen

Geistes in die Wiedergeburt zu setzen; 2) das stete Anknüpfen der Ethik an die Physiologie als ihrem Wurzelboden heute mehr als je zeitgemäss und empfehlenswerth; 3) die substantiell-persönliche Neuschöpfung des inneren Menschen vorzüglich durchgeführt; 4) die dynamische Christocentrik auf jeder einzelnen Stufe der Geistbewegung musterhaft gewahrt. — Der Gewinn für die biblische Theologie ist also auch hier grösser als die Mängel¹⁾.

XII.

Zur Textkritik des Galaterbriefs.

Zweiter Artikel (Kap. 3 enthaltend).

Von

Dr. th. Dr. ph. F. Zimmer,
Docenten der Theologie in Bonn.

Die freundliche Aufnahme, welche der im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 481—494 abgedruckte, die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefs behandelnde erste Artikel gefunden hat, veranlassen den Verfasser, hier eine Besprechung der einschlägigen Stellen vorläufig aus dem dritten Kapitel folgen zu lassen.

Kap. 3, Vers 1. Die Lesart der Recepta *ἐβάσκανεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πεῖθεσθαι* findet sich zwar schon bei C, in der Vulgata (mit Ausnahme des cod. Fuld.), und wird auch in der lateinischen Uebersetzung von Origenes (Benedictinerausgabe 2, 373) überliefert (letzteres freilich im Widerspruch mit der ausdrücklichen Angabe von Hieronymus z. d. St.: *legitur in quibusdam*

¹⁾ Näheres in Band II Lehrsystem Michael Servet's. Gütersloh 1878.

codicibus 'quis vos fascinavit non credere veritati?' Sed hoc, quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus. Denn aus dieser Notiz darf man schliessen, dass Origenes entweder den Zusatz τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι überhaupt nicht gekannt hat, was Hieronymus aus seiner Citationsweise erschloss, oder dass er ihn allerdings schon gekannt, aber in seinen Handschriften nicht gefunden hat. Bei der Sorgfalt nun, die gerade Origenes dem Bibeltexte widmete, lässt sich schon an sich schliessen, dass er den in seinen — besseren — Handschriften nicht befindlichen Zusatz nicht adoptirt hat. Und dafür ist das Verhalten des Hieronymus durchaus die Bestätigung. Falls also an der fraglichen Stelle Origenes nicht etwa den Zusatz als erläuternde Glosse mit angegeben haben sollte, was nicht gerade unmöglich ist, wäre diese Stelle ein Beweis, dass die nur in der Uebersetzung erhaltenen Bibelcitatre bei Origenes nicht unbedingt Glauben verdienen). Jedenfalls spricht die älteste Bezeugung sowohl durch Handschriften — α ABD*FG, dazu 17*, 67**, bekanntlich die beiden werthvollsten Minuskeln der paulinischen Briefe —, wie durch Uebersetzungen — der Italahandschriften d e f g, des Vulgatacodex Fuld., der syrischen Peschito, der coptischen Uebersetzung, der arabischen Erpenn. etc. — und Kirchenschriftsteller — Chrysostomus, Euthalius Cyrillus, Tertullian, Victorin, Augustin, Ambrosiaster u. A. — gegen die Ursprünglichkeit dieses Zusatzes. Derselbe ist offenbar eine aus 5, 7 (τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι) genommene Glosse, und zwar erst zu einer Zeit eingeschoben, als man dort schon mit Artikel τῇ ἀληθείᾳ las. Wir werden darüber seiner Zeit noch zu handeln haben. Der befremdliche Ausdruck ἐβάσκανεν schien eine Erklärung zu fordern und die ähnlich lautende Stelle 5, 7 gab dieselbe so leicht an die Hand. So entstand die Glosse¹⁾.

¹⁾ Umgekehrt lässt Chrysostomus 5, 7 die Worte fort, wohl weil so das ἐνέκοψεν dem ἐτρέχετε καλῶς besser zu entsprechen scheinen mochte: „Ihr seid gut gelaufen — wer hat euch verhindert (nämlich weiter gut zu laufen)?“

HENRI TOLLIN. Michael Servet's Teufelslehre. .

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XIX. (1876), 371-388

Aufgenommen in die Christenheit, zum mindesten in die engere Gemeinschaft mit Christo, werden aber die Menschen nicht durch die Taufe, sondern durch die Erwählung (1, 35 ff. 48. 6, 70. 13, 18). Durch diesen Liebesbeweis sind sie gebadet d. h. geheiligt durch Sündenvergebung und „rein“ (13, 10), nur während ihres Erdenwandels mit Christo werden ihnen die Füße beschmutzt und durch seinen letzten Liebesdienst (13, 15. 36) macht sie der Herr völlig rein.

So verfährt der Johannist mit den Sakramenten. Zweimal an hervorragender Stelle seines Evangeliums dementirt er mehr oder weniger verblümt ihre Nothwendigkeit für die Wissenden und verkündet „das Wort“ als alleiniges Gnadenmittel des Christenthums. Damit steht er der modernen rationalistischen Anschauung am nächsten, welche aus Hyperidealismus und Hyperprotestantismus nüchtern und prosaisch alles Sinnbild wegfallen lassen will. Ist ein solches Verfahren als Reaction gegen mystischen Materialismus in der Religion begreiflich und entschuldbar, so ist es doch weder im Sinn Jesu und seiner gesunden Popularität, noch auch im Interesse der Religion und des heutigen Christenthums. Dieses wird sich vielmehr am heilsamsten und segensreichsten an die Institution des Stifters halten, aber allerdings auch an seinen Sinn, den er in die Handlung gelegt.

XIII.

Michael Servet's Teufelslehre

von

Lic. th. H. Tollin,
Prediger in Magdeburg.

So lange in der evangelischen Welt Toleranz auf der Tagesordnung steht, so lange wird auch Michael Servet auf die Gegenwart irgendwie Bezug haben. Denn nur aus der

Intoleranz ist die Toleranz geboren, wie aus dem Chaos der Kosmos. Wäre Servet nicht in Genf hingerichtet worden, die Gründer der Toleranzlehre Voltaire und Rousseau, bei ihrem langjährigen Aufenthalt in Genf, hätten sie nicht täglich Gelegenheit gehabt, sich an diesem Namen zu stossen. Um Servet's und Jean Calas willen hat Voltaire die Toleranz aufgebracht und sie der grossen französischen Revolution als Grunddogma überliefert. Und um seiner Bedeutung für die Toleranz willen nimmt in Voltaire's Sittengeschichte der Völker der eine Scheiterhaufen Servet's ebensoviel Platz ein, als 10,000 oder 100,000 andere.

Um dieses negativen Verdienstes wegen, dass der Spanier seinen Leib lebendig zum Brennstoff hergegeben hat, weil er musste, ist Servet heute gewissermassen ein Mann des Volks geworden; und ein sehr geistvoller Gelehrter der französischen Schweiz, Professor Frédéric Godet, sagte einmal, „heute wäre die Gefahr grösser, dass Servet den Calvin verbrenne, als umgekehrt.“ Ja, wenn Servet, von der Jetztzeit nichts lernend, heute gerade so dächte, wie damals, so ist es nicht gerade unmöglich, dass nach dem Gesetz der Sympathieen und Antipathieen, welches die Welt regiere (Melanchthon), der Spanier, die Gunst der Masse (vulgus), die er sonst nicht gerade liebt, benutzend, an dem Pikarden vielleicht in Genf selbst das *jus talionis* üben würde.

Ist doch Michael Servet, der Entdecker des Blutumlaufs, ein so gewaltiger, in sich abgeschlossener, fester Charakter, ein solches Original-Genie, dass, in welchem Jahrhundert er auch auftreten möchte, er immer bliebe eine Welt für sich. Keine Geschichtsschreibung wäre so verkehrt, als die aprioristische. Wir dürfen nicht irgend eine Rolle fertig machen für Servet, und sie ihm dann, und wäre sie für ihn auch noch so ungeniessbar, übergeben: „Friss, Vogel, oder stirb!“ Wir dürfen uns sein Gedächtniss auch nicht ausmalen nach den Bildern, die uns Freund oder Feind von ihm entworfen. Wir müssen ihn beobachten, wie er selber war, in seinen eigenen Worten und

Thäten. Und das haben wir durch 18 Jahre gethan. Und wir geben hier ein Resultat.

Danach hat Servet in seinem Denken und Anschauungen sehr vieles, wodurch er nur dem XIX. Jahrhundert angehört. Das XVI. war da absolut unfähig ihn zu verstehen, Luther nicht weniger wie Calvin, Melanchthon gerade wie Oecolampad, die Socine eben wie Schwenkfeld. Was in der Christologie, in der biblischen Trinitätslehre, in der Lehre vom himmlischen Menschen, in dem Hauptstück von der Gotteskindschaft der Gläubigen, in der Rechtfertigungslehre die Besten unseres Jahrhunderts nach vielen Lustren von Nachwachen als Bibellehre gefunden, das alles ist dem Wesen nach fest und entschieden ausgesprochen von Servet.

Aber so sehr Servet seiner Haupttendenz nach ein Mann erst unserer Zeit ist, so wenig würde er doch heute den Beifall der grossen Menge finden, die in ihm sich einen Mann der Freiheit vorstellt, d. h. einen Mann, der frei und baar wäre von allem Glauben. Servet ist unendlich mehr positiv, als negativ. Wenn irgend eine Menschennatur, so hat die Servet's einen horror vacui. Nur die allergrösste concrete, idealreale, positive Fülle leistet ihm Genüge. Er verwirft die kirchlich hergebrachte Schullehre nur, weil sie, nach seiner Auffassung, Gott nicht genug positiv ethische Freiheit, Christo nicht genug positiv ethische Gottesfülle, dem heiligen Geiste nicht genug positiv wirkliche Wundergaben, dem Menschen nicht genug positiv reale Gnadenspende, der Bibel nicht genug positiv durchgreifende, allein genügsame Normkraft gibt. Servet hat ein ganz unendliches Bedürfniss zu glauben. — Er stand im Glauben seiner Zeit. Ich erinnere hier nicht an die vielen Geister, die er mit allen Medicinern damals in den Organen des menschlichen Leibes annimmt. Wir sagen heute: Kräfte, und haben damit nichts mehr erklärt. Aber ich erinnere an seine astrologia judiciaria, die ihm schon in Paris, 15 Jahre vor Genf, den Flammentod bringen sollte. — Allein hundert Mal mehr als im Glauben und Aberglauben seiner Zeit steht Servet im Glauben an die

Bibel. Biblischer Theolog zu sein, das war, bis an des Lebens Ende, seine höchste Ehre, Jesus seine einzige Passion.

Wie wenig Michael Servet für unsere heutigen Freiheitsultras passen möchte, das wollen wir hier nur an einem Beispiel zeigen, an seiner Teufelslehre. Doch wie? glaubt Servet auch einen Teufel? Mehrere, gewiss. Wie der Mittelpunkt all seiner Lehre die Gottheit Christi ist, wie er sich keinen Gott denken kann, der nicht Wunder thut, wie er, der Entdecker des Blutumschlags, Wissenschaftlichkeit keinem Menschen zugesteht, dessen Resultate nicht, nach Wort und Geist, durchaus übereinstimmen mit der Bibel, so glaubt Servet auch einen Teufel, einfach darum, weil die Bibel einen Teufel lehrt.

Um Servet's Teufelslehre zu verstehen, muss man zunächst Servet's Himmelslehre kennen. Denn der Teufel stammt aus dem Himmel.

1) Servet, in seiner Kosmogonie, unterscheidet einen dreifachen Himmel, den Wolkenhimmel (aqueum), den Sternenhimmel (aërium) und den Geisterhimmel (angelicum). Geschaffen sind nur zwei, das zeigt der Dual in Schamajim, am Anfang der Kosmogonie. Ungeschaffen ist der dritte (Restitutio 157). Denn die Engel sind Gott consubstantiell. Und die Substanz ist nicht geschaffen d. h. aus nichts gesetzt, sondern sie ist gemacht aus Gott. Der Engel ist ein Hauch von Gott und hat nichts Irdisches an sich. Darum ist er wohl im Stande, alle körperlichen Formen anzunehmen. Unter allen Gestalten aber, die sie annehmen können, ziehen die Engel die menschliche vor, weil Der sie trägt, der sie selber gebildet hat (ipsorum formator), Christus (585). Auch stehen die in Christo wiedergeborenen Menschen den Engeln voran. Unsere Kämpfe (d. h. der Wiedergeborenen) sind mächtiger, als der Engel Kämpfe, wie an Israel, dem Beter zu sehen ist, da er den Engel überwand. Genes. 32, 28. Hose. 12, 5. Wir werden die Engel richten, wie Paulus sagt. Die Macht, die Christus vom Vater empfing, die hat er selber nicht den Engeln, sondern uns mitgetheilt. Apoc. 2, 26—28. Hebr. 2, 5. 8 al. (389). Durch die Wieder-

geburt ist auch der Menschen Wandel dahin versetzt, wo Christus ist, in den Himmel. Denn überall wo (*ubicunque*) Christus ist, da ist auch das Himmelreich (*De trinit. error fol. 44^b*). Vor unserer Wiedergeburt aber waren bei Gott in seinem höchsten Himmel nur Engel. Die Engel heissen des Himmels Zierde (*Hiob 26, 13*) und des Himmels Heer (*Hiob 25, 3 al.*). Darum heissen sie selber auch die Himmel (*Ps. 19, 2*), weil sie mit Gott die Himmel beleben. In diesem dritten Himmel wurde der Friede geschlossen, da Christus auf die Erde herabkam: und aus diesem Himmel fiel Satan wie ein Blitz. Ueber all diesen Geisterhimmeln erhaben ist nun der Himmel der Gottheit (*caelum divinitatis*), ein unnahbares Licht, das auch der Himmel Himmel heisst. In diesen Himmel wurde Paulus entzückt. Diesen Himmel bewohnt Christus und von ihm (*ab eo*) empfangen ihren Glanz erst die Engel, die weit unter ihm stehen. Dieser Glanz- und Feuer-Himmel ist eine Abstrahlung des Wortes (*verbi fulgor*), das universelle Urbild aller Dinge (*rerum exemplar universale p. 157*). Wer daher anderswo, als in Christo, Gott suchen oder anbeten wollte, und sähe er schon alle Engel des Himmels mit offenen Augen: der würde es erfahren, dass Gott noch tiefer sich verbirgt, in ein Engelsgewand gehüllt, das er um sich ausbreitet wie einen Mantel. Natürlich nicht örtlich. Denn Gottes höchste Wunderwerke (*artificia*) sind über die Ortsumschränkung erhaben (*supra locum: De trinit. error. fol. 108^b*).

2) Kennen wir nun des Satans Ursprung und seine ursprüngliche Wohnstätte in ihrer Abgrenzung nach unten und nach oben, wann und wie fiel der Satan? Bekanntlich äussern sich hier zwei Richtungen. Denn die Bibel schweigt. Die eine setzt Satans erste Sünde möglichst gross, weil es eben Satan ist, der sündigt; die andere setzt diese erste Sünde möglichst gering, weil der Sündigende Gottes guter Engel ist. Jene werden des Satans Sündenfall an den ersten Anfang stellen, diese spät. Es ist höchst charakteristisch für den gluthigen, leidenschaftlich strebenden, aber immer Glauben und Sichergeben wollenden spanischen Wahrheitsforscher, wie er

sich die erste Sünde denkt: Nach Servet ist die Menschenschöpfung erst der Anlass zu Satans Fall. Bis dahin war er intakt. Darüber dass Gott den Menschen in das Paradies gestellt, wird der Engel zur Ungeduld mächtig angetrieben, was wohl aus diesem Gottesbilde werden würde, wenn es täglich zunimmt und wächst? Am siebenten Tage war er gezwungen zu ruhen, am achten aber tödtete er ihn (*octavo eum occidit: Restitutio 222*). — Ob wohl alle Forscher und Streber mit Servet in der Ungeduld (*impatientia*) die Satanssünde erkennen? Man hofft etwas entschieden Gutes, man will etwas entschieden Gutes, man leidet und entbehrt um einer zweifellos guten Sache willen. Aber man wird ungeduldig. Guter Engel, dann bist du ein Satanas geworden, und tödest Gottes Werke. Für die annähernde Erklärung des an sich unerklärbaren Problems halten wir Servet's psychologische Beobachtung, die er gewiss an sich selber gemacht hat, für einen glücklichen Griff. Und wie ernst er das Satanische nahm, das erhellt aus dem *occidit*: Servet sagt nicht, er verführte den Adam, nein, Sünde und Tod in eins fassend, „er tödtete ihn“. Aus der Ungeduld kam der Tod. Servet's Feinde werden mit Melanchthon sagen: „das Gute zur un-rechten Zeit gethan, wird böse.“ „Hätte Servet geschwiegen und seine christologischen Offenbarungen unserem Jahrhundert überlassen, er wäre nicht verbrannt.“ Gewiss, aber wer so spricht, der kennt Servet nicht. „Gott helfe mir, ich kann nicht anders,“ das ist der Grundzug bei allen Offenbarungen, die er von Christo hatte. Das zeitliche Leben gab er gern für die Wahrheit; des ewigen Lebens gewiss. Fünfmal hat er sein ganzes Denken biblisch umgebildet. Erst in seinem Todesjahre, nach einer Pause von mehr als zwei Decennien, bietet er dem Publicum seine neuen Resultate. War das Ungeduld? —

3) Servet nimmt die Sünde nicht leicht, weder beim Engel noch beim Menschen. Durch Adam's Fehltritt hat Satan, sagt Servet, über die Menschen jene Macht erhalten, die sie zum erkannten Bösen treibt; und daraus entspringt am Endgericht jener Leibes- und Seelentod, den die Schrift den

zweiten Tod nennt, der nimmer vergeben werden kann (S. 358). Ja so hat Satan den Tod uns eingedrückt, dass wir, sobald wir heranwachsen, nur mehr noch sündigen. Die Schlange hat er in uns hineingedrängt (*intrusit*) und der Schlange über uns Macht gegeben. So werden von dem Leibeigenen nur noch Leibeigene geboren, Aussätzige nur noch von dem Aussätzigen. Gott hat er von uns weggezogen und die Schlange eingeführt: zwei furchtbare Uebel. Indem Adam auf die Schlange hörte, machte er, dass Gott sein Antlitz von uns wandte, und wir, in Finsterniss dahinwandelnd, ohne Glauben und ohne Gottesfurcht, jeder nach seinem eigenen Wege abwich, immerdar irrend. Sobald die Schlange unser Erkennen mit Vorurtheilen besetzt hatte, verursachte sie in uns den natürlichen Abfall des Fleisches, den Ungehorsam, den Aufruhr, den Schrecken vor Gottes Gericht und die Ausflucht. (S. 360.)

4) Indess wie oben des Satans Fall, von dem wir ja sonst nichts wissen, aus der Erfahrung des eigenen Menschenherzens geschildert wird, so erscheint nun hinwiederum bei Servet des Menschen wachsende Sünde als ein Abbild des satanischen Fortschritts im Bösen. Die Stelle ist ethisch und psychologisch wichtig: „Sobald sich in uns von Kindesgebeinen an das böse Wissen der Schlange aussäet, so begehren wir, alles zu besitzen, was wir Schönes sehen; von dem Ehrgeiz getrieben, dadurch zu wachsen (*per ea crescere ambientes*). Wenn wir das Begehrte nicht erhalten, so folgt auf die Ungeduld sehr bald der Zorn gegen den Andern, der Neid und ein noch grösserer Stolz. Das alles sind in uns des Dämonen *stigmata*, die ihm selber aufgeprägt sind. Begieriger als sonst ist der Dämon, wo er heuchelt, als läge ihm an unserem Ruhm und doch nur wünscht, dass der Mensch ihn anbete. Weil er sieht, dass von Anfang dem Menschen so viel gegeben ist, so ist er vor Ungeduld ausser sich. Mit grossem Zorne brüllt er gegen uns. Er beneidet den Menschen und treibt die Eva auf den Weg, als ob Gott es wäre, der den Menschen neidet. Insbesondere

ist Stolz dem Dämon eigenthümlich, da er, von seiner Schönheit getragen, als wäre er ein anderer Gott, sich weigert, dem Willen Gottes sich zu unterwerfen, und nun anschwillt und Grosses von sich verkündet, als sei er ein anderer Lichterzeuger (Lucifer). Doch was soll ich all die unzähligen Uebel des Dämonen aufdecken, die ganze Hölle im Menschenherzen? Jene Zuversicht auf Menschenhülfe, die lichtscheuende, die im selben Grade wächst, als der Schrecken vor Gottes Gericht zunimmt, und die Flucht des sich versteckenden Adam? Jene Undankbarkeit nach Art des undankbaren Dämon, als ob wir Gott nicht reichlich verpflichtet wären? Jene Nachlässigkeit, als hätte uns der Satan unsere Schwäche vergeben, und das Abkehren, wodurch wir Gott so leicht der Vergessenheit übergeben, gerade wie Adam that und der Dämon selbst? Die Ueppigkeit und die Feinschmeckerei sind die Gesetze der Glieder und die Ausgeburd des Gelüstens selbst. Die Habsucht ist in Adam jene Begehrlichkeit, die mehr haben wollte, als das, was ihm genügte. Die Geizigen sehen Gott nicht und lieben das, was des Fleisches Sicherheit erzeugt. Auf die gegenwärtigen Dinge haben sie ein grosses Vertrauen, wie der Dämon das Gegenwärtige am meisten begehrt, als ob die Zukunft ihn mit nichts bedrohte, was er in seiner Blindheit nicht sehen will. Unklar und verwirrt ist des Dämons Verstand beim Gedanken an die eigene Verdammniss, da ihn immer wieder blind macht die Bosheit und die Begierde uns zu schaden: wie wir auch davon den Typus bei den Menschen finden. Adam's Sünde war auch Ehebruch, ein Umgang seines Fleisches mit dem Teufel und eine solche Verbindung, dass der Dämon eindrang in sein Fleisch: daher sind die von ihm Geborenen ein ehebrecherisch Geschlecht, eine Schlangenbrut, oder wie Christus sagt, von dem Vater dem Teufel.“ Joh. 8, 44. (S. 361.)

5) Aber des Satans Einwirkung auf den Menschen beschränkte sich nicht auf den ersten Sündenfall. „Als das Gesetz gegeben wurde, da war es die Schlange selbst wieder, die zur Uebertretung des Gesetzes reizte; dergestalt, dass das

an sich gute Gesetz beitragen musste zur Vermehrung der Sünde. Röm. 7. Von Natur streben wir alle gegen das Verbotene an, so dass wenn du den Mönchen recht viel untersagst, und die Zahl ihrer Satzungen erhöhst, so wirst du ihrer Sünden Zahl nur um so schneller vollmachen. Aber alles Uebels Ursprung datirt doch von der Schlange und von Adam her, und beginnt dann in uns, wenn wir beginnen das Böse von dem Guten zu unterscheiden, da von der Knabenzeit her die Schlange uns antreibt als unser Lehrmeister (*doctore serpente*). Adam ist die bewirkende Ursache unserer Verderbniss; weil durch seinen Fehltritt der Schlange die Macht gegeben ist, des Leibes und der Seele Zerrüttung in uns hervorzurufen und alle Theile unserer Seele in Verwirrung zu bringen, sobald sie anhebt uns ihre Wissenschaft zu lehren. Dann schon fangen wir an zu sterben, dann schon jener Reue und des Glaubens zu entbehren, durch die wir wieder weise werden könnten.“ (p. 362.)

6) „Tief eingedrückt ist uns der Schlange Stachel und des Satans Pfahl 2 Cor. 12, 7. In unsern Gliedern und in unserem Fleische ist ein rechtes Schlangennest Röm. 7, 23 ff. Die Gefahr ist gross! Denn wenn Adam, der vor dem Sündenfall nichts von dem allen kannte, durch die blosser Einhauchung des satanischen Odems sich hat durchdringen lassen, sodass ihn nicht bloss das äussere Wort berührte, sondern auch die ganze Einbildungskraft der Seele ihm tief innen aufgeregt wurde, indem der Satan falsche Schlussfolgen dem Geiste vorhielt und das Herz antrieb: wie viel leichter wird ihm das bei uns (*idque magis in nobis*), die wir nicht unmittelbar aus des guten Schöpfers Hand hervorgegangen sind. Siehe wie jammervoll uns der böse Dämon allerwärts belagert und niederdrückt! Denn unseres Leibes ganze Last (*molem*) nimmt er ein, von dort aus besticht er die Seele und treibt wunderbarlich alle einzelnen Glieder an. Unsern Geist tief innen durchwühlt er, und bringt ihn von Sinnen durch täuschende Gebilde. Den Sinnen wirft er Ergötzliches vor, Falsches lässt er uns hören und erschüttert uns von allen Seiten. Das

Herz verdummt er, das Hirn betrügt er und die Sinne berauscht er. Wenn der barmherzige Herr (*misericors dominus*) den uns angeborenen Geist seiner Gottheit (*innatum nobis suae divinitatis spiritum*) nicht in Gnaden erleuchtete (*ex gratia illustraret*), und wenn nicht, selbst ohne dass wir daran denken (*nobis etiam non cogitantibus*), des bösen Dämons Versuchung zurückgestossen würde durch den guten Engel, so würden wir in jedem einzelnen Augenblick kopfüber (*praecipites*) dahingerissen werden. Obwohl nun aber dem gesammten Fleische eingedrückt (*intrusus*) ist die Schlange, die ihr ursprüngliches Nest hat schon in dem Fleisch der Unmündigen: so werden die Unmündigen doch nicht um desswillen verdammt noch auch, sagt Servet, wird dieser Zustand durch die Taufe¹⁾ beseitigt, da er ja auch in den Heiligen noch besteht. Nicht weggeworfen wird des Fleisches Schmutz in der Taufe noch auch aufgehoben das Gesetz der Glieder noch des Satans Engel. Immerdar haben wir in uns selber zwei sich bekämpfende Fürsten, Gott im Geist und im Fleisch die Schlange. Ja gewissermassen war in Christo selber dieser Doppelwille, auch noch bis zum Tode. Und er ist es, der seinen Siegen ihre sittliche Kraft verleiht. Die Hauptdifferenz ist die, dass, was im alten Adam herrscht, des Fleisches Wille ist: im neuen triumphirt der Geist.“ (p. 366.)

7) „Dass nun aber in uns, gerade wie in Adam, die Sünde die ungeordnete Lust nach der unreifen Frucht ist, wird erklärt durch das Geheimniss des Baumes von der Erkenntniss des Guten und des Bösen. Gut war der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen: denn in Gottes Paradiese konnte kein böser Baum wachsen. Ja als gehörte er zu den allerköstlichsten, stand er allein mit dem Baum des Lebens mitten in dem Paradiese. Dem Adam damals war er

1) Dass damit Servet die Taufe nicht herabsetzen will, weiss jeder, der jene unendliche Hochachtung vor der Taufe kennt, die Servet es unmöglich machte, sie von der bewussten Wiedergeburt zu trennen.

verboten und Christo allein reservirt, damit wir, durch ihn die wahre Erkenntniss ohne Trug erlangend, werden sollten wie Gott. Auf die Wahrheit Christi schaute der Baum der Erkenntniss. Damals aber war es noch eine unreife Frucht, die von keinem Nutzen sein konnte. Darum nenne ich Fleisch den ganzen Menschen mit allen Adamskräften, wie sie von der Schlange eingenommen sind, ausser Stande etwas Anderes zu vollbringen als Werke der Sünde, besonders in der Jugendzeit. Obwohl der Menschenseele selber eingehaucht ist von Anfang der Geist aus Gott (*spiritus deitatis*), so wurde er dennoch von der über das Fleisch hereinbrechenden Schlange dermassen in uns verschüttet (*sepultus*), dass er kaum zu athmen im Stande ist (*ut vix illi liceat respirare*). Ja selbst in den Erwachsenen versucht es der Dämon um jeden Preis, dass er jenen uns eingeblasenen Funken des Gottesgeistes immer mehr und mehr ersticken und sich selber mehr und mehr in unsere Seele eindringen möchte. Hier aber bringt göttliche Hülfe uns Christi neuer Geist der Wiedergeburt, der von der Seele den Dämon lostrennt, die Seele selber unverweslich erneuernd. Denn Christo allein ist es gegeben, dass er die Menschen mit der wahren Erkenntniss des Guten und des Bösen beschenke, durch seinen Geist in der Taufe, durch seinen Leib in des Herrn Mahl (S. 369). Der Baum der Erkenntniss gedeiht nur hinter dem Baum des Lebens. Nach dem natürlichen Gesetz aber, dass immer vorangehen muss das Thierische und nachfolgen das Geistige, wie Paulus sagt, werden wir, ehe Christi Erkenntniss durch seinen Glauben zu uns kommt, schon vorweg eingenommen von der Schlange und unterwiesen in aller Art von Bosheit. Blind werden wir alle geboren, und die Schlange selber, unter dem Vorgeben uns die Augen von unserer Knabenzeit her zu öffnen, verdirbt sie dermassen, dass wir gar nichts Rechtes sehen. Da siehst du, was der Mensch vermag durch sein Genie! Denn unsere Wissenschaft ist wider die Natur gerichtet, von Natur Gott feindlich und der Wahrheit: weil wir von der Schlange, dem Teufel, der der Vater der Lüge ist, die Wissenschaft vom

Guten und Bösen gleich anfänglich gelernt haben: ein Otterngezücht, ein Geschlecht der Bosheit, des Ehebruchs, der Verderbtheit und der Sünde (S. 371). Ueber den ganzen Leib lagert sich die Macht des Bösen. Aber des Satans Absicht war, die Seele zu verderben. Deswegen ist er in's Fleisch hineingeschlichen, um die Seele zu reizen. Auch zieht er die Seelen nach dem Tode mit allem Fleisse an sich heran.“ (S. 377.)

8) „Doch muss man hier immer sehr wohl unterscheiden zwischen Satan und Satans-Engel, oder zwischen dem Teufel und dem Dämon. Zwar wird durch die Sünde die ganze Erde mit allem, was sie hervorbringt, verderbt; zwar entstellt sich noch heute das Angesicht der Mörder, Verbrecher und Besessenen; zwar ist schon Adam's Leib und Seele vom Satan verderbt: Aber deswegen dürfen wir doch nicht sagen, dass in allen einzelnen Menschen, Thieren, Früchten, Metallen, in den einzelnen Speisen, in den einzelnen Stückchen des Himmels und der Erde die Substanz des Teufels selber sei oder die einzelnen Dämonen dauernd innewohnten substantiell. So verhält sich die Sache nicht (*non ita res habet*), doch ist dem Dämon die Macht gegeben substantiell einzudringen: und so durchdringt der Teufel dies alles mit seiner Macht, indem er in uns seine bösen Geister sendet. (S. 384.) Eine unverkennbare und finstere Missbildung ist durch die Sünde herbeigeführt worden: in dem Engel, in Adam und in uns. Der Engel nahm der Schlange Bildung an und entartete von der ihm vorher eigenen göttlichen Gestalt. Adam ist durch die Sünde in einem Augenblick nach Leib und Seele entstellt und verunstaltet worden, sobald des Drachens Hauch ihn ganz durchdrang (*flatu draconis totus infectus*). Wir Elenden, so entstellt geboren, sündigen noch dazu täglich, und empfangen einen tiefen Eindruck von dem, was uns der Teufel vorhält als Ideal (*ideam diaboli*), äusserlich das auch in's Werk setzend, was wir innerlich in uns den Teufel thun sehen. Dieses Teufels-Stigma in uns, dieser Stachel, diese Infection, weil sie ein wirklicher dämonischer Eindruck ist, vermöge dessen der Dämon eingeht und ausgeht

und substantiell darin ist, nennen wir den Dämon oder auch Satans Engel. Der Teufel selber ist seiner Macht nach eingedrungen in alles Fleisch. Die Sünde, die in uns wohnt, ist der handgreifliche Beweis dieser satanischen Gegenwart, und gerade so ist die Krankheit und der Tod in diesem Sinne der Satan selbst. Denn als, der Sünde wegen, Gott sich zurückzog, stand dem Dämon frei, einzunehmen alles, was zum Nutzen des Menschen geschaffen worden war und es mit seiner Schwärze zu inficiren, das Himmlische sowohl wie das Irdische (S. 386), wie sich gleich näher zeigen wird. Darum ist nicht bloss die Geburt verflucht, sondern auch schon die Empfängniß Gen. 3, 16. In Wollust und Leidenschaft werden Unreine von Unreinen empfangen Lev. 12, 2. Hiob 14, 4. 22. 15, 14–16. 25; 4. Ps. 51, 7. Ps. 58, 4. Joh. 8, 44. So ist die Erbsünde (*peccatum originale*) in uns der Schlange Besitzergreifung, Einwohnung und Macht, wie sie von Adam ihren Ursprung nimmt. Diese Sünde ist in den Unmündigen substantiell vorhanden als ein erster Tod und als eine Hölle (*infernus* S. 387). Unsterblich hiess Adam ja, weil er sich die Todlosigkeit hätte bewahren können, hätte er das Gebot des Holzes gehalten. Allein nachdem ist er jämmerlich besudelt worden, und mit ihm die ganze Welt.“ (S. 392.)

9) Aber ganz irrig wäre es, wollte nun jemand auf Grund dessen behaupten, die Sünde sei des Menschen eigenste Substanz, Sünde sei sein Wesen. „Sünde ist nicht in Gott, weil in ihm keine Ursache zur Sünde liegt (*ratio peccati*). Die Sünde ist überhaupt kein Wesen für sich (*non est ens*), sondern eines Wesens Handlung (*sed entis actio*), der frei abfallenden Creatur böse That (*creaturae libere deficientis actio prava*). Mag jene Handlung nun sein ein innerliches Wollen oder ein äusseres, sei es Reden, sei es Wirken: selbst ein böses Wirken, nimmst du das Wirken selbst, so ist es von Gott geschaffen (*creatura Dei est*) und die Kraft dazu wurzelt in Gott (*Deo inest*). Denn alles, was eine wirkliche Existenz hat, das hat seine Kraft in Gott und ist gut geschaffen worden, obwohl nachher durch

böse Handlungen einiges verdorben ist, wie der Teufel selbst und das böse Gemüth. Aber auch diese, soweit sie Kraft haben, irgend etwas Wesentliches oder Zufälliges zu wirken, wurzeln mit dieser Kraft in Gott (*Deo insunt*) und werden in ihrer Wirkkraft von Gott erhalten (*sustinentur* S. 593). Calvin's Missverständniß lag hier nahe.

Wir überlassen es andern den speculativen Gehalt dieser Servetanischen Erbsünden- und Teufels-Lehre zu würdigen, resp. ihre Biblicität zu prüfen. Mag man nun dem spanischen Forscher beistimmen oder nicht, das Doppelte wird wohl jeder zugeben: 1) Servet sucht nicht nach einer Lehre für die Freiheitshelden und Libertiner seiner oder irgend einer andern Zeit; und 2) Servet will nichts anderes, als einen correcten Ausdruck geben von dem, das die Bibel lehrt, wohin die ihn auch führen mag.

Recht deutlich wird dies Streben nach Biblicität bei Michael Servet in der Lehre von der Natur der Dämonen und von ihren Aemtern in der Völkergeschichte.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Servet die ganze Lehre von der Natur der Engel den Philosophen überwies. Mit den Naturen habe die Bibel überhaupt nichts zu thun, sondern nur mit den Erscheinungen (*apparitiones*), mit den Handlungen (*actiones*), mit den geschichtlichen Thatsachen (*facta historiae*). Darum, sagt er (339), sollen mich die Philosophen mit ihrer Frage nach der Natur der Engel in Frieden lassen: denn ich weiss davon nichts (*de trinit. error. f. 108^b*).

Später, als er bei seinen Nachtwachen die Bibel weiter durchforschte, hielt er sich verpflichtet als biblischer Theologe in seinem Glaubenssystem auch die wenigen zerstreuten Stellen nicht vorzuenthalten, wo die Bibel von der Natur der guten und der bösen Geister redet. Und wenn er noch so sehr von den Aufgeklärten seiner Zeit — *le monde n'est plus fat*: Rabelais — wegen dieser Geisterlehre gehänselt wurde, er gab sie, er lehrte sie, er glaubte sie, weil er, wollte er der Bibel nicht Gewalt anthun, sie für Bibellehre halten musste.

Doch auch hier, wo er von den Naturen redet, beginnt,

in seiner stets historisch-empirischen Weise, der Entdecker des Blutumlaufs mit der Thätigkeit, worin sich die Natur offenbart.

Wie wir überhaupt erst von einem Satan wissen, ja wie der Engel als Satan erst existirt seit dem weltgeschichtlichen Sündenfall: so erkennen wir die Natur und das Wesen der bösen Geister auch erst aus ihrem Wirken und dem Schauplatz desselben.

10) „Der höllischen Furien erster und oberster Schauplatz ist unter den Himmeln. Dort haben sie ihre Gewalt. Die bösen Geister leben unter den guten Geistern in den Wolken und unter den Sternen, und kämpfen dort gegen sie. 1 Kön. 22, 22. Hiob 1 und 2. Dan. 10, 13. 12, 1. Apoc. 12, 7. Sach. 3, 1. Ep. Jud. v. 9. In den Himmeln gehen sie einher. Daher haben wir zu kämpfen mit den bösen Geistern in den Himmeln, wie Paulus sagt Eph. 6, 12. Röm. 8, 38. 39. 1 Cor. 15, 24. 25. Eph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 13. 2, 15 cf. 1 Pet. 3, 19. (S. 388). Durch die Genossenschaft des unsaubern Geistes ist auch der Himmel unsauber geworden, gerade wie der Erde Paradies. Der Himmel ist unsauber geworden, seitdem Bosheit in den Engeln Gottes gefunden wurde, wie Hiob sagt, 15, 15. Da siehst du es, dass die natürlichen Elemente, der Wolken- und Sternen-Himmel nicht ausgeschlossen, allesammt von der Schlange besudelt worden sind. Ja alles ist besudelt worden, nur nicht der Baum des Lebens, Christi wahrhaftiges Fleisch (S. 390 ff.). Und weil sie Macht haben in den Wolken und unter den Sternen, darum nennt Paulus die Dämonen mit Recht die Regierer der Finsternisse dieser Welt, die Fürsten der Gewalt der Luft, die Götter dieses Aeons, die *κοσμοκράτορες*, Beherrscher der Welt 2 Cor. 4, 4. Eph. 2, 2 und 6, 12 (S. 393). Dort unter den Himmeln griff Satans Bosheit ebenso schnell um sich, wie auf der Erde. Als der Drache unsere Ureltern besiegt hatte, da erregte er mächtig auch die guten Engel, die für ihn gekämpft hatten, wie sie auch für uns kämpfen. Indessen ehe Christus Hülfe brachte, blieb bei den bösen Engeln das Reich

und der Sieg. Und von diesen Engelskämpfen hing gar viel ab. Denn weite Reiche, Fürstenthümer, Gewalten und Herrschaften waren ihnen vertraut. (S. 388 f.)

11) „Und diese Stern- und Wolken-Schlachten setzen nun die guten und die bösen Engel auf der Erde fort. Denn auch auf Erden haben sie ihre Herrschaften. So ist einem Engel das Paradies anvertraut, einem andern das Volk des Bundes, wieder einem andern die Perser, diesem Griechenland, welchen Jesu Leben u. s. f. So sind auch dem Papstthum besondere Engel vorgesetzt. Daher wird jetzt anbrechen in den Himmeln ein grosser Kampf wider den Drachen und seine Engel. Denn der Drache unterstützt das Reich des Thiers, wie nach Daniel der Apokalyptiker weissagt hat. Und auch wir müssen eintreten in diesen Geisterkampf. Und die guten Engel werden für uns streiten wie unsere Diener, und wenn wir in Christo Siege davontragen, siegen sie. Ja jene Engelkämpfe spiegeln unsere Schlachten ab und bilden sie nach, und in uns werden jene erfüllt, wie deutlich erhellt aus Dan. 10 und 12 und Apoc. 12. (S. 389.)

„Und der harte Erdenkampf, der uns bevorsteht, wird seine Rückwirkung üben auf den Himmel. Denn das Reich der Himmel stören jetzt jene verunstalteten Geister der Bosheit, wie sie einst das Erdenreich störten durch die thierische Gestalt, die sie annahmen (S. 390).

12) „Denn nicht stofflos sind die bösen Geister ebensowenig wie die guten. Das lehrt uns Gen. 6. und Petrus und die Ep. Jud. und Joh. Das lehrt uns aber auch Josephus, Philo und das Buch Henoch. Und dieselbe Lehre treibt Justin, Irenaeus, Clemens Rom., Clemens Al., Tertullian, Cyprian, Origenes, Lactantius, Eusebius und die andern alten Väter. Doch es stimmen dem auch bei die Chaldäer, Egypter, Griechen und die römischen Philosophen. Und in der That, sagt Servet, wie hätten denn ohne Bemühung der Dämonen geboren werden können jene masslosen Ungeheuer. Da gab es verschiedene Weisen, wie Riesen erzeugt werden konnten durch die Dämonen. Bald geschah es aus der eigenthüm-

lichen und höchst mannigfaltigen Kraft der Dämonen; bald durch Beobachtung der Stellen am Sternenhimmel, die grosse Leiber hervorrufen“ — Servet war Astrologe, wie Melanchthon und die meisten Zeitgenossen — „bald durch Entnahme des Samens von grossen Menschen, bald durch eine den Leib ausserordentlich kräftigende Lebensart.“ (S. 584 ff.)

„Darum haben denn die Engel auch mehrfach den Schauplatz ihrer Wirksamkeit wechseln müssen. Die luftigen Dämonen oder doch luftartigen sind gleich anfangs gestraft worden durch erdige Speise, darauf sind sie in die Wasser getaucht, zuletzt in das ewige Feuer.“ (S. 585.)

„In den trockenen und dürrer Stätten hat der Dämon keine Ruhe, wie Christus sagt, wohl aber in den feuchten und fetten. So in den Schweinen und in den Menschen, die ein säuisches Leben führen. Allen einzelnen Säften in uns folgen gewisse arge Erregungen: darum gelüstet den Dämon nach diesen Säften. Er lechzt nach dem Blut der Opferthiere. Der Brudermörder ist begierig nach ihrem glänzenden Fett. Wenn er garnichts ässe, wie er ja nichts zu essen brauchte, würde er von Gott nicht verdammt worden sein zum Erdessen.“ (S. 224.)

Man sieht, auch in der Lehre von der Natur und der Wirksamkeit der Dämonen geht Servet mit der Bibel durch trocken und feucht. Sagt es die Bibel, dann steht die Physiologie bereit und die Anatomie und die Astrologie und die Kirchenväter und die heidnischen Philosophen.

Einen schönen Abschluss fände die Teufelslehre in dem Sieg des Schlangentödters, der den stolzen Morgenstern vom Himm elreisst. Doch uns würde es hier zu weit führen. Kommt es uns doch nur darauf an, dass, wie Servet sagt, „Christus uns allen Adam's Sünde vergeben hat, alle auferweckend aus dem Tode und aus der Hölle. Und so findet wegen der ersten Adams-Sünde bei den Gläubigen kein Verdammen statt.“ (S. 359).

13) Aber hat Christus nicht auch den Satan wiedergebracht? Oder wird der nicht auch einst noch erlöset

werden? „Es gibt eine Zunahme, antwortet Servet, und auch eine Abnahme der Strafe. Petrus lehrt uns I, 3, 19, dass durch die Sündfluth vermehrt wurde der Engel Strafe, indem sie heruntergestürzt wurden in das Gefängniß des Abgrunds. Christus hat den Satan überwunden und tiefer erniedrigt. Nach der Apoc. soll er jetzt völlig aus dem Himmel getrieben werden. Allein eine Wiederbringung des Teufels lehrt uns die Bibel nicht. Denn die einmal mit klarem Bewusstsein aus der Gnade gefallen sind, die werden niemals zurückkehren zu der ersten Ordnung.“ (S. 222.)

Die ganze Ausbildung der Teufelslehre ist eine Frucht der letzten, der fünften Denk-Periode Servet's. Auf den früheren Lehr-Stufen tritt sie zurück. Es ist das nach vielen Seiten hin charakteristisch für die innere Entwicklung Servet's und seiner Zeit.

XIV.

Versuch einer Beantwortung der Frage:

**Wird Christus als Mittler der Welt-
schöpfung Röm. 11, 36 und 1 Kor. 8, 6
gedacht und dargestellt?**

Von

E. Harmsen,

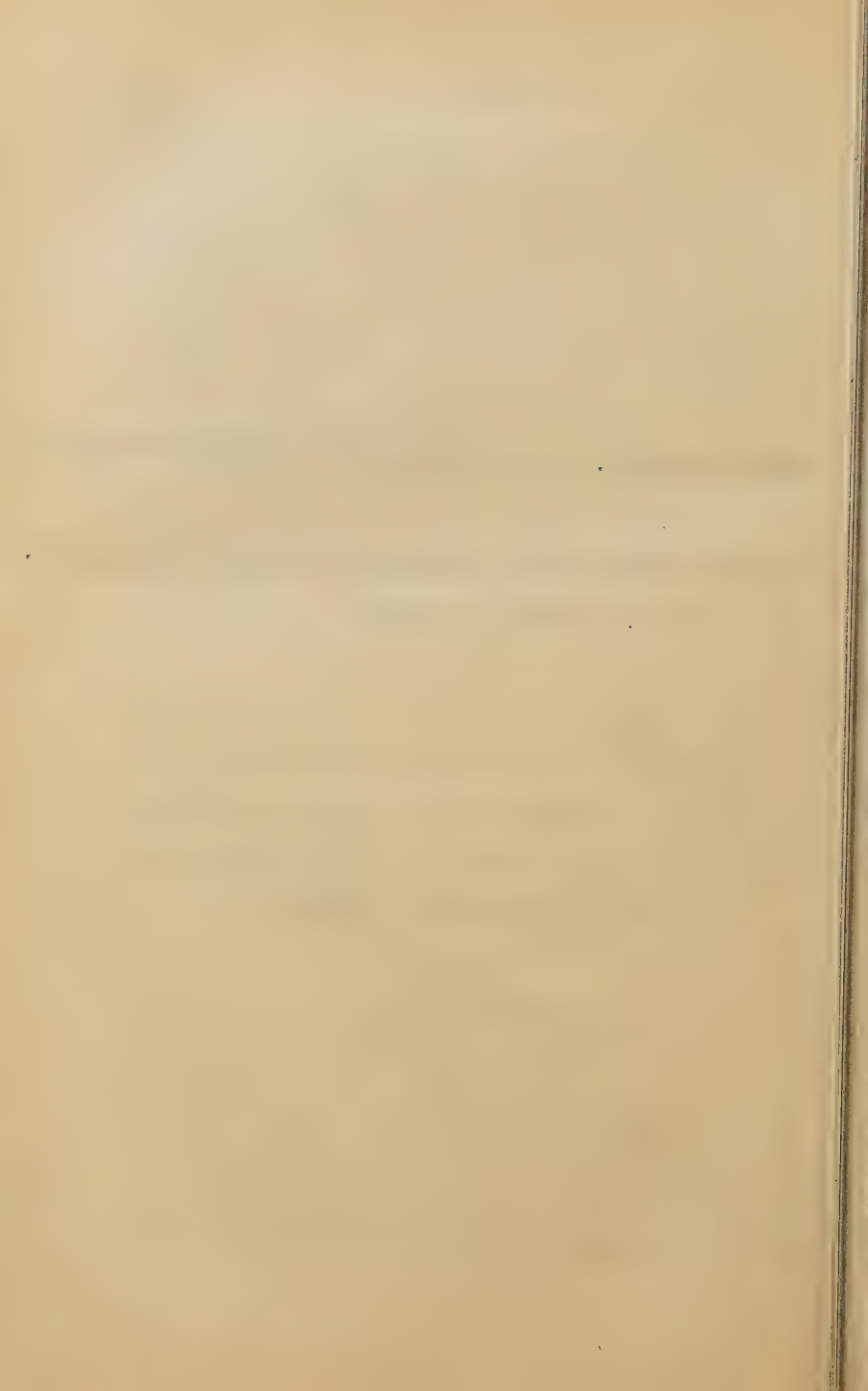
Pastor zu Nieder-Marschacht, Amt Winsen a. d. Luhe,
Provinz Hannover.

Die Christologie des Apostels Paulus, selbst wenn sie nur auf Grund derjenigen seiner Briefe entwickelt wird, welche die Kritik als ächt paulinische anerkannt hat, ist keineswegs so festgestellt, dass die in der Ueberschrift aufgeworfene Frage von den gelehrten Schriftforschern übereinstimmend beantwortet

HENRI TOLLIN. Der Antichrist Michael Servet's.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXII. (1879), 351-374.



XIII.

Der Antichrist Michael Servet's

von

Henri Tollin,

Lic. theol., Prediger in Magdeburg.

Cap. I.

Der Sündenfall der erlösten Menschheit.

Motto: Hic est denique, quidquid
malorum cogitari potest.
R. 546.

Servet's Untersuchung über das Pabstthum hat nicht bloss eschatologisch, sondern auch pathologisch heute das grösste Interesse, weil in Servet's Tagen ¹⁾ die papistische Unfehlbarkeits-Krankheit noch nicht in jene akute Krise getreten war, wie gerade jetzt. Auch waren in Servet's Tagen seit Bologna Kaiser und Pabst, Staat und Kirche einig. Heut zu Tage liegen sie im Kampf. Staat und Kirche fasst Servet im apokalyptischen Bilde als die beiden rechten Hörner des Lammes, d. h. Christi, oder als die beiden himmlischen Gewalten (*duae caelestes dignitates*). Freilich gegen das Reich Gottes gerichtet und dem Antichrist übergeben, erscheinen sie ihm als zwei Schwerter (*duos gladios*), um uns, sagt er, zu ermorden und zu verfluchen (R. 407).

Seinem Ursprung nach gilt das Pabstthum dem spanischen Bibelforscher als eine Copie des Sündenfalles, schlimmer als dieser, weil es eine diabolische Antwort ist auf die Erlösung durch Christum. In den Himmal selber, sagt Servet, und in das Reich Christi, das zu uns gelangte, ist eine andere grössere Schlangengewalt, als einst in das Paradies eingedrungen, mit

¹⁾ Noch die neueste Schrift über die Lehre vom Antichrist von Dr. Ferd. Philippi. Gütersloh 1877 spricht S. 4 „unumwunden“ aus, „dass uns in den Forschungen und Resultaten unserer Alten weit gesunderer exegetischer Takt und tieferes Schriftverständniss entgegentritt, als in den modernen rabbinistisch-buchstäbelnden und chiliastisch-schwarmgeisterischen Arbeiten unserer Tage.“

ihrer abscheulichen Verwüstung¹⁾ und Besudelung (R. 393). Denn wie einst die Schlange sich vermöge des Weibes durch eine Täuschung eingedrängt hat in die körperliche Welt, sie zu verderben: so hat dieselbe Schlange jetzt auf den Geist der römischen Buhlerin ihren Angriff gerichtet, um die neue, durch Christum wiedergeborene Welt durch eine ähnliche Täuschung wiederum zu Grunde zu richten, da wiederum es die fleischlichen Menschen gelüstete, Päbste und Götter zu werden (*cum denuo ambirent carnales homines effici papae et dii*). Es ist der grosse Drachen selber, die alte Schlange, jener Verführer des Erdkreises, der Teufel und Satanas, welcher seine Gewalt dem babylonischen Thier d. h. dem Pabste (*Babylonicae bestiae, id est papae*) übergeben hat, Apok. 12, 9. 13, 2 f. 20, 2. 10. Aber während jetzt gegen ihn die Engel Christi (*angeli Christi*) ankämpfen, werden wir ihn vom Himmel niederstürzen sehen wie einen Blitz, und Gott der Herr wird ihn unter unsere Füße treten, wie Christus und der Apostel uns geweißt haben, Apok. 12, 7 fg. Dan. 10, 13. 21 und 12, 1. Und eben diese Schlange ist der Engel des Abgrunds Abaddon d. h. Verderben, der bis jetzt geherrscht hat, Apok. 9, 11; so dass er mit Recht heisst das Kind des Verderbens, 2 Thess. 2, 3, und Urheber der Sekte des Verderbens, 2 Petri 2, 1. Und wer sollte das anders sein als eben der Pabst (*papa*), der uns den Giftbecher gemischt hat und alles entheiligt, vom Anfang in der Frömmigkeit entartend zur grössten Gottlosigkeit (*ex pietatis initio ad impietatem maximam degenerans* R. 393). Dieser ist es, der das Heilige mit dem Weltlichen vermischt hat, des Weltreichs Krone mit dem Pabstthum zusammenbringend.²⁾ Daher wurden denn auch auf päpstlichem Concile der Dreigötterer (*tritoitarum*) Lästereien gegen den einen Gott festgesetzt und die Götzenbilder und die babylonischen Heiligthümer und die Ceremonialgesetze und die Sekten der Opferer. Das verbotene Reich hat

¹⁾ Stantem in loco sancto abominationem finden wir bei Servet schon 1532 *De justicia regni Christi*.

²⁾ *Sacra profanis hic miscuit, temporalis regni coronam Papatui commiscens.*

er usurpirt und die Gottheit obenein, indem er sich über die Brüder erhebt und sich den Gott auf Erden nennen lässt, 2. Thess. 2, 4. Und weil dies Verbrechen des Satan's grösser ist, als das, was er gegen Adam beging, so ist auch der Fluch über den Satan jetzt grösser als ehemals. Ist er doch nicht verdammt, Erde zu essen, sondern im ewigen Feuer zu brennen, nicht mit Adam selber, sondern mit jenem babylonischen Thier, Apok. 19, 20 und 20, 10. Auch hat dem geistlichen Reiche Christi der geistliche Betrug des Pabstes ¹⁾ mehr Schaden zugefügt, als der fleischlichen Welt einstmals der fleischliche Adam.²⁾ Wehe jenen, welche im eigenen Gewissen (von ihrem Unrecht) überführt sind und dennoch nicht ablassen wollen wegen ihrer Küchen Fettigkeit, Gewinn und Ehrsucht. Wider den heiligen Geist ist dies Verbrechen (in spiritum sanctum est scelus hoc). Oder wer konnte nicht den so furchtbar grossen Verlust des Christenthums, den so unendlichen jammervollen Zustand, in den uns das Pabstthum versetzt hat, und über welchen die Engel im Himmel weinen müssen. Ja, es wich von uns (recessit a nobis) das Buch der Schriften Gottes, gleichwie eine zusammengewickelte Rolle, ein ineinandergefaltene und geschlossene Buch, das Niemand lesen kann. Apok. 5, 1—4 und 6, 1 fg. Jesaj. 29, 11. 12; 34, 4. — Hesek. 2, 9. 10 und Sach. 5, 1. 2 (R. 395).

Es entsprach gewiss dem evangelischen Geiste, dass, wo Servet des Pabstes doppelt strafbares Gebahren schildert, er auch mit gleicher Ueberzeugungskraft es ausspricht, dass die Welt der Erlösung im Begriffe stehe, die Macht des Antichrists zu brechen.

Cap. II.

Die 1260 Jahre des Antichrists.

Es hat nun schon unsere thränenreiche Lage (lachrymabilis nostra conditio) bis zu der Zeit gedauert, wo in dem Tempel

¹⁾ Ob Servet des Laurentius Valla Donatio Constantini, die auf Luthern einen so entscheidenden Eindruck machte, gelesen?

²⁾ Spirituali Christi regno plus intulit incommodi haec spiritualis Papae impostura, quam carnali mundo intulerit olim carnalis Adam (R. 394).

Gottes nunmehr sitzt der Sünder - Mensch, als wäre er ein Gott auf Erden, 2 Thess. 2, 3. 4: ein Geheimniss der Bosheit, das in der Apostel Zeiten begann, wie hier Paulus sagt. Das wirkliche Geheimniss der Bosheit bestand aber darin, wie sich das (so gesegnete) Apostelamt nach und nach umbildete in des Pabsthums Würde und Königreich, und das um so mehr nach Sylvester und Constantin (idque magis post Sylvestrum et Constantinum). Zwölfhundert und sechzig Jahre (Apok. 11, 2. 3. 12, 6) hat nun schon gedauert das Reich des Antichrist. Da die vorüber sind (quibus finitis), so wird jetzt der Streit im Himmel (Apok. 12, 7) beginnen (nunc erit caelestis pugna). Oder hältst Du das, lieber Leser, keines Nachdenkens werth, was da bedeuten mag jener bei Daniel und Johannes gewissagte Michaels-Kampf,¹⁾ der da anbrechen sollte nach Tausend zweihundert Jahren der Verwüstung, Dan. 12, 1 und Apok. 12, 6. Achte wohl darauf, wie bestimmt über diese Angelegenheit die Weissagung lautet, und wie uns Johannes lehrt zu zählen²⁾ von der Zeit, seit welcher uns der Sohn Gottes geraubt (R. 395) und die Kirche in die Einöde entflohen und abgewichen ist. Seitdem vergingen eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit, Ein Jahr, zwei Jahre und ein halbes Jahr. Und diese werden dort erläutert als drei und ein halbes Jahr, was Johannes auch zwei und vierzig Monate nennt, oder an Tagen Ein Tausend zwei Hundert und sechzig (Dan. 12, 7. Apok. 12, 14. 13, 5). Dass aber der Tag nach Prophetenweise hier und da für das Jahr zu nehmen ist, lehren uns die Propheten. Und daraus folgt, dass von Constantin's und Sylvester's Zeiten der Pabst (nun schon) Ein Tausend zwei Hundert und sechzig Jahre geherrscht hat (regnaverit), der wahrhaftige Antichrist. Und in der That, von jener Zeit her ist in drei Dinge zerdrüttelt worden (tripartitus in tres res) die Gottheit, gänzlich in die Flucht gejagt Christus, durchaus zu Grunde gerichtet die Kirche, vorzügliches

¹⁾ Quid significet ille Michaelis futurus adventus et pugna.

²⁾ Düsterdieck's (Com. 1877. S. 409 fg.) Erklärung ist ja freilich viel bequemer: „Kein historisches Faktum entspricht der prophetisch-idealen Vorstellung“ u. s. f.

Ansehen haben die Götzenbilder erlangt, unzählige Sekten des Verderbens sind aufgetreten und die abscheulichen Verwüstungen des Reiches Christi. Dass aber von dem Umsturz des Ewigen an (*ab ipsa perpetui eversione*) bis zur Wiederherstellung (*usque ad restitutionem*) Zwölf Hundert sechzig¹⁾ Jahre hingehen werden, sagt mit Johannes zuerst schon Daniel 12, 11. Nachher hat er einige Jahre hinzugefügt (Dan. 12, 12 stehen 1335 Tage) bis zu der (letzten) Vollendung der Wiederherstellung (*usque ad perfectam restitutionem*): denn wie nach und nach (*sensim*) der Greuel anfang, so fängt er auch jetzt an (*nunc incipit*) fortgeschafft zu werden und in Kurzem wird er ganz aufgehoben sein (*brevi erit tota sublata*). Nahe stand dem Paulus der Abfall der Kirche und das Geheimniss der Bosheit, das in dem Papstthum verhandelt wurde, 2 Thess. 2, 3 f. Denn seit der Apostel Zeiten und in der (eigenen) Person der Apostel nahm es seinen Ursprung²⁾ und durch ein grosses Geheimniss ist aus dem Papstthum jenes Königreich geworden, das zwei Schwerter hat, Blut zu vergiessen. Das Geheimniss der Bosheit zeigte sich stets zu Rom in dem Ehrgeiz nach dem Oberrang (*principatus ambitio*) und in der wahren Christen Verfolgung. Daher ist es auch öffentlich immer verfügt worden (*publice semper edictum*), dass die Christen verfolgt werden müssen, was das deutlichste Merkzeichen des Antichristes ist (R. 396). Was diesen Ausbruch des Papstthums ursprünglich aufgehalten hat, das hat Paulus schon den Thessalonichern verkündigt (2 Thess. 2, 6 f.). Es war die Kraft des heiligen Geistes in der Kirche und (neben der Kirche) der Sitz des (heidnischen) Kaiserthums (*imperii sedes*). Als diese abnahmen, brach der Antichrist hervor. Wer die papistischen Bräuche recht versteht, der wird

¹⁾ Daniel sagt neunzig. Nach Art der Propheten nimmt es Servet mit der Zeitrechnung nicht gar so genau.

²⁾ An andern Stellen setzt Servet den Ursprung des Antichristenthums noch höher hinauf. Z. B. p. 568: O Christe, Deus noster, itane ad mille ducentos sexaginta annos jumentis nos assimilari passus es? Expectasti, ut compleretur Chananaeorum iniquitas, ne injuste videreris illos expulisse.

auch einsehen, dass der Pabst der Antichrist ist (Papam esse Anti-Christum), der das Reich Christi einnimmt, das Christo Feindliche zum Gesetz erhebt und, was Christo schaden kann, durchführt (R. 397). Und aus Christi eigenem Ausspruch kannst Du deutlich ersehen bei Lukas 21, 24, verglichen mit Apok. 11, 2. 3, dass die Heiden ihre Zeit haben und mit Füßen treten werden die heilige Stadt durch 1260 Jahre. Als dies Johannes in Pathmos voraussah, war Jerusalem schon zerstört (jam erat destructa Jerusalem). Darum bemerkt er ausdrücklich, dass er von einer andern Zerstörung rede, in welcher die Heiden die Kirche zertreten werden, und fügt ihre bestimmte Zeit hinzu. Auch aus dem 7. Capitel des Daniel erhellt ganz deutlich, dass ein Wunderhorn (V. 20—25), eine Wundermacht aus dem eisernen Römerreich hervorgehen werde, die Zeiten und Gesetze ändern, gegen Gott wunderbare Dinge reden und die Heiligen betrüben werde während der Dauer von 1260 Jahren. Nach deren Verlauf aber werde sie zerstört werden und die Heiligen die Uebermacht erlangen (Dan. 7, 26. 27). Das alles sehen wir geradeso eintreffen seit Constantin's und Sylvester's Zeit. Und seitdem (a quo) sind schon (jam) jene 1260 Jahre vorüber (transierunt), während welcher der furchtbare Greuel geherrscht hat (regnavit).¹⁾ Als Constantin der Kaiser Mönch wurde und Sylvester in einen Pabstkönig verwandelt, musste nothwendig die Oberfläche des Erdkreises umgekehrt werden.²⁾ Als das Reich des Fleisches die Kirche einnahm, musste nothwendig das Reich des Geistes verwüstet werden. Als der Kirche Diener im Fluge sich die Würden der Welt eroberten, mussten nothwendig die Dienste des Geistes in Unordnung gerathen, denn diesen beiden kann niemand dienen. Als uns alle der Drachen selber unterwarf, und uns zwang, das Thier und die Götzenbilder anzubeten, musste nothwendig

¹⁾ Offenbar hat Servet keine Ahnung, wann Constantin und Sylvester regiert haben. Sonst könnte er unmöglich immer wieder so rechnen; $325 + 1260 = 1585$, nicht 1553.

²⁾ Constantino imperatore facto tunc monacho et Sylvestro in Papam Regem converso, necesse fuit, faciem orbis inverti.

Christus in den Himmel zurückgerissen (rapi), wir aber mit dem Charakter des Thiers angethane Kaufleute werden (R. 397 sq.). Auch dass der Pabst ein Babylonier sei, trifft zu. Hat er doch babylonische Ceremonien festgesetzt, die Ehe untersagt, die Regel der Geschorenen zum Gesetz erhoben und die Salbungen der Weihe und die jüdischen Riten, und die jüdischen und babylonischen Opfer. Der Pabst war es, der die trinitarischen Gotteslästerungen einführte (trinitarias blasphemias induxit) und die römische Monarchie nach Constantinopel versetzte (migrare fecit), der ruhmwürdige Bekenner.¹⁾ Die Götzen und die Bilder begannen unter diesem Sylvester auf Einflüsterung des Weibes Helena.²⁾ Verschiedene Leiber der Todten liess der erste Constantin nach Constantinopel bringen, damit sie dort angebetet und den Bildern Geister gegeben würden (darentur spiritus imaginibus, Apok. 13, 15 und Hesek. 14, 3. 7). Auch die Muhamedaner und die Juden bestätigen, dass Christi Religion zu den Zeiten Constantin's verändert worden sei, wie ich schon anderwärts aus dem Alchoran gezeigt habe und wie Aben Ezra betheuert Genes. 27, wo er Constantin's und Sylvester's erwähnt. Ja alle Papisten selber gestehen zu, dass die Canones der Concilien und papistischen Gesetze damals zuerst aufgestellt worden seien, als Constantin und Sylvester regierten, wie man in ihren Dekreten nachlesen kann, Distinct. 15. Cap. Canones (R. 398 sq.). Obwohl nun auch schon vor Sylvester einzelne jüdische Gebräuche (Judaismi) geherrscht haben, so war er es doch, der von allen Seiten den Greuel zusammenraffte, und sich dann zum Oberhaupt der Kirche erklärte. Vor diesem Sylvester waren die römischen Bischöfe meist (fere) Märtyrer. Dieser aber, ein mächtiger König (rex potens), mit doppeltem Schwerte umgürtet, begann, Andere zu Märtyrern zu machen und erklärte unter dem Namen eines

¹⁾ Wieder eine merkwürdige Geschichtsanschauung.

²⁾ R. 671 zeigt sich, dass Servet die Kaiserin-Mutter Helena mit der Bildanbeterin Irene, das Concil. Nicaen. I (325) mit dem Concil. Nicaen. VII (787) verwechselt und so den Athanasius zum Bildanbeter macht. Calvin hält ihm das mit Recht vor Refutat. p. 591.

Pabstes und Oberbischofs sich für den Gott auf Erden, den Allerheiligsten und Allerseligsten (R. 399). So lasst uns denn, sagt Servet, guten Muthes sein (*bono igitur animo simus*). Denn erfüllt (*completum*) fast (*fere*) ist schon die Zahl derer, die getödtet werden sollen, Apok. 6, 11. Erfüllt ist die Zeit der Drei und ein halbes Jahr, während deren das Thier die heilige Stadt unter seine Füsse tritt. Luk. 21, 24. Apok. 11, 2. 3. 18; 12, 6. 10 und 13, 5 (R. 400). Im 11. Cap. Apok. lehrt Johannes, dass geistlich vom Thier getödtet worden seien (die beiden grossen Zeugen) Moses und Elias, indem es den Geist des Gesetzes und der Weissagung ertödtete, und so muss geistlich (*spiritualiter*) nach Verlauf der 1260 Jahre alles jetzt wiederhergestellt werden (*omnia nunc restituenda*). Und gerade jetzt muss nothwendig (*necessario*) diese Wiederherstellung (*restitutio*) erfolgen, da gerade jetzt geoffenbart worden ist jener Mensch der Sünde, der Betrüger, der die Uebermacht gewann (2 Thess. 2, 3 fg. Jës. 29, 20 fg. R. 401).

Cap. III.

Das römische Babel.

Selten wohl hat ein Verfasser geglaubt, ein so zeitgemässes Buch zu schreiben, als Michael Servet mit seinem Buch „Von der Wiederherstellung des Christenthums“. Und doch war es so wenig zeitgemäss, dass, um dieses Buches willen, sein Verfasser verbrannt wurde. Auch haben von seinen Zeitgenossen wenige es gelesen¹⁾. Von seinem Standpunkt aber können wir es dem Spanier nicht verdenken, wenn er in einer Frage, von der die Vernichtung des Pabstthums, die Wiederkunft Christi und die Herstellung des Christenthums abhing, allen Fleiss anwandte; solchen Fleiss, dass sich unter seinen Händen das

¹⁾ Dass übrigens die Argumentation R. Willis': Servetus and Calvin, London 1877, p. 196, als ob Servet's Restitutio, bis auf 4–5 Exemplare, nie in die Oeffentlichkeit gedrungen wäre, eine voreilige und unbegründete Hypothese ist, werde ich anderswo zeigen. Solche Unvorsichtigkeiten schaden dem sonst so trefflichen, wenn auch in den theologischen Parteien unbrauchbaren Werk.

Dogma vom Antichrist in einen Commentar über die Offenbarung Johannis verwandelt. Handelt es sich doch bei dieser Wiederherstellung um Servet's Lieblingsthema von Alters her,¹⁾ das anbetende Hinzutreten aller Heiden zum Gnadenanblick Christi, Apok. 15, 4: O möchte dies doch bald geschehen (Utinam id cito fiat R. 397), fügt Servet hinzu. Und ausserdem war es der Pabst gewesen, welcher nach Servet's Ansicht den Menschen hinderte, voller Mensch zu sein, indem er uns, sagt der Spanier, die himmlische Wiedergeburt raubte und die Eucharistie, um (durch den Ablass) seinen Tisch zu bereichern (impinguaret. R. 402).²⁾ Das alles traf nun freilich nur zu unter der Voraussetzung, dass Rom Babel sei: eine Ansicht, welcher die Waldenser, Petrarca, die spanischen Klassiker, Luther und einstmals alle Reformatoren gehuldigt hatten: die aber seit dem Ueberhandnehmen der Bologna-Augsburger Reaktion mehr in den Hintergrund getreten war.³⁾ Und auch in Servet's nächster Umgebung, am Hofe des Erzbischofs von Vienne, wurde die Biblicität dieser Meinung gerade so wie ihre reale Berechtigung in Abrede gestellt. Darum der Spanier, der, wie jeder Prophet, zunächst für seine eigene Umgebung schreibt und von seinen Zeitgenossen verstanden werden will, es sich angelegen sein lässt, dies zweifelhaft gewordene Grunddogma aller katholischen Oppositionsparteien biblisch zu erhärten.⁴⁾

Nachdem er für die Deutung Babylons auf Rom 1 Petri 5. Apok. 17. Jes. 47. Jer. 50. 51 angeführt, zieht er seine eigenen

1) Vgl. Servet's „Kindheit und Jugend“ in Kahn's Kirchen-geschichtl. Zeitschrift 1875. S. 564 fg.

2) Der Commentator der Apokalypse wird ja freilich viel leichter irren, wenn er aus der Geschichte die Erfüllung in bestimmten Personen und Institutionen nachweist, als wenn er, wie von Burger (München 1877) jede weitere Auslegung von der (zukünftigen) Geschichte erwartet. Dagegen stimmt Philippi: Lehre vom Antichrist S. 66 fg. ganz damit überein: Der Antichrist sei das römische Pabstthum.

3) Doch kommen bisweilen auch die Schmalkaldischen Artikel, ja die Concordienformel noch auf diese Deutung zurück.

4) Babylonem esse Romam, non est quod dubitemus. R. 402.

italienischen Reise-Erfahrungen¹⁾ heran, und erklärt: „Es giebt nirgend auf der Welt eine andere Stadt, die eine Herrschaft ausübt über die Könige, in welcher ein so grosses Thier wäre und ein Handel mit so erhabenen Dingen,²⁾ Apok. 18, 1 fg. 11 fg. Doch so werth ist ihm im geistigen Umgang mit dem Erzbischof Palmier, und dem Cardinal von Tournon, mit Pagnini und Charles d'Etaing, mit Melanchthon und Calvin die Continuität der Lehrtradition geworden, dass er selbst in dieser Lehre, die den Sitz aller ältesten Traditionen angreift, es gern sieht, sich auf die alten Kirchenväter berufen zu können. Justin, Irenaeus und die andern Alten verstehen (bei ihrer Auslegung der Apokalypse) Rom unter Babylon, wie Tertullian deutlich lehrt, und auch Eusebius citirt Hist. eccl. II, cap. 15. Zu Sacharja 5, 6 fg. bemerkt dasselbe Paulus Orosius L. II. Und seine Freunde Hieronymus und Augustin billigen es, unvorsichtig genug (imprudentes), wenn auch widerwillig, die Wahrheit einzugestehen. Babel und die purpurne Buhlerin nennt Hieronymus Rom in seiner Vorrede zum Buche des Didymus (R. 402). Wenn aber Johannes Apok. 17, 8 von dem babylonischen Thier sagt, dass es gewesen ist und nicht ist, und wiederkommen wird aus dem Abgrund, so ist das der Verstand: Zur Zeit des Gesetzes war auf Erden ein Oberpriester: jetzt ist keiner. Denn der einzige Oberpriester, Christus, ist im Himmel. Und wenn er noch auf Erden wäre, so würde er nicht einmal Priester sein, wie der Apostel sagt, Hebr. 8, 4. Es war also und ist jetzt nicht, dies irdische Hohepriesterthum. Vgl. Sach. 11, 16. 17. Dass aber Michael, der Engel des Herrn, es sein wird, welcher das reine (hohepriesterliche) Diadem, nachdem er den Satan gescholten hat, Christo zurückstellt (restiturus), dem es die Babylonier geraubt haben, das ersiehst Du aus Sacharja 3 (R. 403). Sonderbarer Weise ist man heut zu Tage gewohnt, in Petrus den ersten Pabst zu sehen, während er doch niemals, sagt Servet,

¹⁾ S. „Eine italienische Kaiserreise“ in von Raumer's Historischem Taschenbuch 1877. S. 51—103. Bologna war ja 1529—30 nur die einmalige, zufällige Vertreterin von Rom.

²⁾ Ueber diese Beziehungen Servet's anderswo.

an sein Pabstthum gedacht, sondern wohl gewusst hat, dass das Pabstthum nichts von Gott geordnetes sei (*papatum non esse in rerum natura*). Auch hat Petrus sich in der Apostelwürde nie höher gestellt, als die andern, sondern nur als ihren Mitpriester 1 Petri 5, 1 und 2 Petri 3, 2; und das um so bereitwilliger, als er in dem Bruder Paulus ein vorzüglicheres Organ für das Apostelamt erkennen musste, 2 Pet. 3, 15. 2 Cor. 11, 5 fg. 12, 11. Gal. 2, 11 fg. Act. 9, 20 fg. Von Urbeginn seines apostolischen Berufes wusste Paulus die Geheimnisse Christi und die Nothwendigkeit der Berufung der Heiden und völligen Abschaffung der jüdischen Bräuche (R. 403). Nicht also von Petrus her stammt uns das Pabstthum. Woher denn aber sonst? Apok. 17, 8 fg. antwortet uns Johannes: Aus dem Abgrund. Vgl. Luk. 8, 27. Apok. 20, 13 und 2 Petri 2, 4 fg. Der aus dem Meere des Abgrunds aufgestiegene Drache führt das Thier, dessen Leib er besessen hält, mit sich aus dem Abgrund hervor und stellt es hoch über den vielen Völkergewässern zwischen das obere und untere Meer auf dem Exquilinus-Berge auf, dem alten Sitz der Götzenbilder, auf dem schon ehemals in dem Satanspriesterthum der Götzenpriester residirte. Dieser alte Satanssitz auf dem exquilischen Berge, der der siebenhüglige heisst, führt jetzt den Namen des Apostelsitzes, obwohl das Thier dort seine sieben Häupter gen Himmel streckt, die sieben Berge, welche die sieben Monarchieen abspiegeln, Apok. 13, 1 f. 17, 9 f. Dan. 7, 7. Sach. 1, 18 f. Das hervorragendste der sieben Häupter, die römische Monarchie, ist einstmals mit dem Pabstthum zugleich fast zerstört worden (*monarchia Romana est aliquando cum ipso Papatu fere deleta*).¹⁾ Aber wiederauflebte der Pabst, weit mächtiger als ehemals. Ja er liebt es, dass sich zu rühmen, dass er von der Wunde wieder genest und lässt sich desshalb von den Menschen desto williger an-

¹⁾ Dachte Servet an die Zerstörung des alten römischen Reichs durch Odoaker (476) oder an die Plünderung Roms durch Kaiser Karl V. Soldaten (6. Mai 1527)? Der folgende Satz von der Anbetung des Pabstes, die Servet in Bologna mit erlebte, scheint auf das letztere zu deuten.

beten.¹⁾ Jetzt regiert die sechste Monarchie, die römische (*Sexta nunc est, Romana*). Die siebente soll erst kommen, die byzantinische. Doch wird sie nicht lange dauern (*quae non diu durabit*), wie uns Apok. 17, 10 lehrt. Die 10 Hörner des Thiers aber (Apok. 17, 7) sind zehn Könige, die einmüthigen Sinnes ihre Macht und Kraft dem Thiere geben werden. Jetzt aber siehst Du sie deutlich im Christenthum, diese dem Thiere untergebenen Könige, auf deren Macht das Thier wie auf seine Hörner sich stützend, aller zu seinen Wollüsten missbraucht.²⁾ Dass diese alle zugleich mit dem Thiere ihre königliche Macht empfangen haben (*hos omnes simul cum Bestia regiam potestatem accepisse*), sagt uns der Engel. Denn als die zuerst gemacht wurden (*primum facti sunt*), welche jetzt christliche Könige sind, so fing auch schon die papistische Gewalt an, über sie zu herrschen, so dass diese Könige allesammt einmüthigen Sinnes selber ihre Macht dem Thiere übergeben haben.³⁾ Ja dass die Königsgewalt vom Thiere herstamme, erkennen sie an durch Anbetung des Thieres mit gebeugtem Knie und Fusskuss,⁴⁾ Dan. 7, 20. 24 und Apok. 17, 12. 13. 17. Von jetzt ab indessen werden sie es mit Hass verfolgen und es wüste machen, Apok. 17, 16.⁵⁾ Den Aposteln wurde in der Unterwelt keine Macht gegeben zu binden und zu lösen, Mth. 16, 19 und 18, 18. Dem Antichrist aber wurde es gegeben, in der Unterwelt zu binden und zu lösen, weil er die Schlüssel hat zum Brunnen des Abgrunds, die Macht des infernalen

¹⁾ *Revixit tamen Papa, multo quam antea potentior. Imo ob id solet gloriari, quod a vulnere revivat, ob id se magis ab hominibus adorari faciens.*

²⁾ *Hos nunc plane vides in Christianismo reges, Bestiae subditos, quorum potestate Bestia quasi cornibus fulcitur, eis omnibus ad lasciviam abutens.*

³⁾ *Simul et papistica potestas in eos regnare coepit, ut virtutem suam hi omnes reges consensu uno Bestiae ipsi tradiderint.*

⁴⁾ *Imo regiam potestatem a Bestia recognoscunt, eam genibus flexis et pedis osculo adorando.*

⁵⁾ *Servet denkt wohl an Schweden, England, Dänemark, Chur-sachsen, Preussen, Hessen u. s. w.*

Dämon, Apok. 9, 11 und 13, 1 fg. (R. 406). Der Oberpriester Satanas hatte selber von des Aeneas Tagen her Todtenopfer, Trauerceremonien, Geistersühnen, Todtenspenden, Leichenzüge und andere Fürbitten für die Todten zu Rom gelehrt. Alle diese Bräuche hat das Thier vom Satan selber gelernt und beobachtet sie nun auf das genaueste (*ad unguem*), gerade wie die Israeliten die cananitischen Gebräuche beobachtet haben. Wie dort angebetet wurde die dreihäuptige Hecate (*Τρικέφαλος*), so wird jetzt von den Dreigötterern (*Tritoitis*) angebetet der dreiköpfige Cerberus,¹⁾ drei Froschgeister in Einer Gottheit, wie Johannes sagt, Apok. 16, 13. Wie Hecate drei Köpfe hatte, des Ebers, des Pferdes und des Hundes, so hat auch das Thier an sich das Bildniss des Parders, des Bären und des Löwen, Apok. 13, 2. Denn grausamer ist es, als alle anderen Thiere, wie Daniel sagt. Von Ewigkeit ist kein solch Ungeheuer gesehen worden, noch ein solcher Teufelsbetrug (R. 407).²⁾ Und fragt man nach dem zweiten zweihörnigen Thier, das auch der Prophet von der Erde heisst (Apok. 13, 11. 16, 13. 19, 20), so zeigt die Sache selbst (*res ipsa*) einem jeden, der da Augen hat, dass der Sorbonnische Magister gemeint sei, welcher mit dem bösen Drachengeist erfüllt und einer gewissen Weltklugheit begabt, mit so staunenswerthem Erfolge des Pabstes Doppelhorn und Doppelschwert, das königliche und das priesterliche vertheidigt, und, gewissermassen mit den Worten des Herrn redend, uns zwingt, den Pabst anzubeten (R. 407). Und jene falschen Propheten haben auch in ihren Bisthümern weltliche und geistliche Gewalten, Gerechtsame königlicher Herren und geistliche Rechte, die für sie das Königreich und das Priesterthum vertreten, zwei Hörner. Zweihörnig sind auch schon die Verwaltungen der geringeren Grade. Haben sie doch eine weltliche Präbende und ein geist-

¹⁾ Bei den Scholastikern bis auf Cochlaeus und bei den Reformatoren bis auf den Frankfurter Hartmann Beyer spielt der dreiköpfige Cerberus eine stehende Rolle. Vgl. Cochlaeus: *Lutherus septiceps* 1529 und Mönckeberg: *Joachim Westphal*. Hambg. 1865. S. 71.

²⁾ *Ab aeterno non est visum monstrum tale, nec tanta diaboli impostura.*

liches Kanonikat: irdische Sinne und geistliche Bräuche der Ceremonien (*spirituales ceremoniarum usus*). Darum tragen sie auch zweihörnige Kapuzen und zweihörnige Kutten. Ihre Geistlichkeit besteht einzig in den Kleidern und Ceremonien, eine gemalte und sagenhafte Geistlichkeit (*spiritualitas picta et fabulosa*, R. 408).

Die Siegel des Buches Apok. 6, 1 f. weiss Servet für seine Zeitgenossen tröstlich zu deuten. Die sechs ersten Siegel, sechs Posaunen, sechs Schalen sind die sechs mühe-, arbeit- und verfolgungsreichen Wochen-Tage, welche der Ruhe des siebenten Tages vorangehen. Die Sechszahl bedeutet in der heiligen Schrift das Böse: die Siebenzahl hebt es auf.¹⁾ Darum ist auch Apok. 13, 18 die Zahl des Thieres sechshundert sechs und sechszig, aus lauter Sechsen angehäuft, weil eine Anhäufung aller Uebel. Und in der That liegt im Pabstthum aller Bosheit und Verkehrtheit Anhäufung (*omnis malitiae et pravitatis cumulus*). Nunmehr, nach Verlauf jener sechs Weisen der babylonischen Verwüstung, will Christus Jesus uns in dem siebenten Geheimniss die wahre Sabbathruhe schenken, Babylon zerstören und nach Eröffnung des Buches uns offenbar machen Christum selber und die lebendigen Quellen der Taufe, das Abendmahl des Lammes und das Reich Gottes (R. 408). Und diese Zerstörung Roms findet Servet vorgebildet in der Zerstörung Jericho's. Denn auch damals hielt der Erzengel Michael das gezückte Schwert in der Hand, und nach sechstägigem Umlauf unter dem Ruf der Posaunen des Gotteswortes, fiel Jericho in Trümmer am siebenten Tage. Zuerst hatte der Pabst nur die geistliche Drachengewalt, den Bogen, die Blitze des Fluches abzuschliessen, Apok. 6, 2. Darnach ist ihm gegeben die königliche Krone (*regis corona*). Gegeben wurde ihm von Constantin dem Kaiser oder sonstwoher beigelegt (*aut aliunde addita*)²⁾ die Krone des weltlichen Reichs. Und so ging er hervor als

¹⁾ *Senarius numerus in sacris literis mala significat, quae septenarius tollit.*

²⁾ Servet hatte vielleicht beim Niederschreiben der *Restitutio von Valla's Donatio Constantini* gehört.

ein doppelter Sieger. Denn mit dem weltlichen Schwert streitet er wider die Könige und mit dem geistlichen Schwert verbannt er sie (excommunicat, R. 409). Servet beleuchtet nun von seinem Restitutions-Gesichtspunkt die verschiedenen apokalyptischen Gestalten. Der Reiter auf dem weissen Pferde ist ihm der Pabst, der auf dem rothen das Cardinalat, der auf dem schwarzen das Mönchsthum. Der Reiter des vierten Siegels, dem der Tod und die Hölle folgt, ist der Orden der bleichen Bettelmönche. Ist doch dieser Orden in viere getheilt und verdirbt den vierten Theil der Erde (Apok. 6, 8), gerade wie jene vier Arten der Heuschrecken¹⁾ beim Propheten Joël (R. 409).

Gegen diese antichristliche Pabstgewalt lässt Servet das Michael's-Schlachtgeschrei ertönen, und das um so lauter, weil er auch die als Schleppenträger des Pabstes ansieht, welche in der Lehre von der Trinität oder von der Kindertaufe mit dem Pabstthum nicht förmlich gebrochen haben. „Lasst uns,“ sagt er, „gegen jenes Thier die kriegesischen Wurfmaschinen richten und der Kindertäufer und Opferer alberne Gründe gegen sie selber kehren (R. 417). Entlarvt müssen sie werden jene Diebe, die in pharisäischer Scheinheiligkeit aus dem Gottesbuch allerlei Ueberlieferungen gestohlen haben, wie Sacharja weissagte: Wer auch immer aus dem Gottesbuch eine Ueberlieferung wegstiehlt, wird für fromm und unschuldig gehalten; und wer auch immer Eid und Gelübde leistet auf seine eigenen Erfindungen, als hätte er sie aus diesem Buche herausgedeutelt (detortas), wird für fromm und unschuldig gehalten.“ Aus dieser Ursache, lehrt er, sei unter schrecklichem Fluch von uns zurückgewichen das Gottesbuch und die Herrschaft der Babylonier angebrochen, unter der man allerlei Gelübde zu halten lügnerisch auf seinen Eid verspricht. Gegen Christi Willen wird da geschworen, der das Schwören bei Gelübden verbietet, Mth. 5, 33—37 (R. 418). Zum Zeugniß der Wahrheit ist es uns wohl erlaubt zu schwören über vergangene oder gegenwärtige Dinge. Indess in der Zu-

¹⁾ Die naturhistorische Seite dient als Basis für die sittengeschichtliche Auslegung. S. Servet's Lehrsystem II, 198 f.

kunft irgend etwas thun zu wollen, darfst Du weder geloben noch beschwören. Zukünftige Dinge zu beschwören, ist Gott allein eigen, der die zukünftigen Dinge allein auch leisten kann (R. 430).¹⁾ Und in dies göttliche Regale gerade greifen des Antichristen Diener ein.

Cap. IV.

Die Ceremonien des Thieres.

Besonders gefährlich sind nach Servet die antichristlichen Ceremonien. Eine Tempelschändung, sagt der Spanier, wird begangen durch den Kirchenraub der mönchischen Kuttenträger mit ihren papistischen Gebräuchen und gesetzlichen Ceremonien, die sie aus dem Gottesbuche stehlen, gerade wie Mahomet gestohlen hat und die alten Pharisäer (*sicut furatus est Mahometus et veteres Pharisaei*, R. 418). Ja darin sind die Mahomedaner den Papisten noch vorzuziehen, dass die Mahomedaner die Götzenbilder doch verabscheuen, und der papistische Götzendienst sie auf's Höchste anwidert (R. 419).²⁾ Dies gallenbittere Wort Servet's war nicht etwa eine blosse polemische Redewendung, die der Mann des XVI. Jahrhunderts erlaubt hielt, nachdem ihn Luther,³⁾ Melanchthon⁴⁾ und die andern Reformatoren⁵⁾ um die Wette für einen Mauren, ja schlimmer als einen Mauren ausgegeben hatten. Vielmehr war es, nach den in Bologna gemachten Erfahrungen, des Spaniers innerste Ueberzeugung: nicht Muhamed sei der eigentliche Antichrist, sondern der Pabst, nicht der Alchoran das eigentliche Lügenbuch, sondern die Dekretalen und die Machwerke der Sorbonne. Hatte doch Muhamet dem Christenthum zum Besinnen und zur

¹⁾ De futuris jurare proprium est Dei, qui futura praestare solus potest.

²⁾ In hoc sunt Papistis Mahometani praeferendi, quod idola abhorrent et idololatriam Papisticam maxime detestantur.

³⁾ Luther und Servet. Berlin 1875. S. 29.

⁴⁾ Melanchthon und Servet. Berlin 1876. S. 185 fg. 191. 193.

⁵⁾ Z. B. Alexander Halesius. S. in den Jenaer Jahrbüchern für protestantische Theologie 1877, III. S. 641 fg.

Reinigung dienen müssen, der Pabst aber das Christenthum vergiftet durch seine Ceremonien. Wenn man Michael Servet's ungestümste Angriffe auf das Pabstthum mit denen Luther's, Zwingli's, Farel's u. A. in ihrer früheren Zeit vergleicht, so ist man versucht, sie milde zu nennen.¹⁾ Jedenfalls bemüht sich der Entdecker des Blutumlaufs auch dem Gegner gerecht zu werden und selbst von dem Feinde zu lernen. So ist der Spanier ein Cölibatär,²⁾ weit entfernt von den damals im evangelischen Lager Mode gewordenen pikanten Tiraden fortgelaufener Mönche gegen das katholische Cölibat. Sind wir aber alle Christi theilhaftig geworden und insofern wahrhaftige Priester (*verisumus sacerdotes*), seitdem wir nach Christi Vorbild tief innen gesalbt worden sind durch den heiligen Geist, so ist das römische Pabstthum oder das (geistliche) Fürstenthum ein heimlich eingeschliches Ding (*rem subreptitiam*): was schon daraus deutlich erhellt, dass es in der ursprünglichen Kirche eines langwierigen Streites bedurfte, bevor der römische Bischof es wagen konnte, den Namen des Pabstes oder Oberbischofs sich anzumassen (R. 431).³⁾ Einzig dem Sohn des Verderbens wurde es gegeben, Christi Priesterthum auf Erden sich anzumassen, 2 Thess. 2, 3. 4: ihm allein stand es frei, das Heilige mit dem Gemeinen zu vermischen, das Reich des Geistes mit dem Weltlichen zu verbinden, die tempelschänderischen Betrügereien und die babylonischen Heiligthümer einzuführen. Ach wie grundverschieden ist doch der Lehre und des Geistes Jugendkraft von jener bullenmässigen und larvenhaften Pabstgewalt, deren Inhalt nichts ist als Betrügereien und Tyrannei, aber keine Kraft des Geistes (R. 432). Auch ist Christus jetzt weder todt, dass er einen

¹⁾ Uebrigens wird keinesweges bloss das Pabstthum dem Mahomet nachgesetzt, sondern den Lutheranern erscheinen auch die Zwinglianer, den Zwinglianern die Wiedertäufer, den Wiedertäufern alle andern Christen schlimmer als Mahomet, zu geschweigen, dass Servet nicht selten selber als ein schlimmerer Mahomet erscheint.

²⁾ S. Servet's Lehrsystem III, 254.

³⁾ *Longa fuit in primitiva ecclesia concertatio, antequam Romanus episcopus Papae aut pontificis summi nomen usurparet.*

Nachfolger; noch auch abwesend, dass er einen Stellvertreter oder Amtsverweser (*vices gerentem*) nöthig hätte (R. 433). Aber der Satan selber ist Fleisch geworden (*incarnatus est Satanas*), damit das Thier, das aus dem Abgrund des Meeres aufgestiegen ist, auf der Erde Pabst würde; gerade wie das Wort Gottes, das vom Himmel herniedergestiegen ist, auf der Erde Mensch geworden ist: dies ist der Christ, jenes der Antichrist (R. 448). In allen früheren Jahrhunderten war weder erhört noch ersehen ein solcher und so grosser Greuel, der so viele Ungeheuer (*monstra*) geboren hat, ja der im Stande war, ein so grosses Reich Christi zu zerstören, ein so grosses Licht Christi zu verdunkeln und Gott selber in drei Chimären zu verwandeln (*Deum ipsum in tres chimaeras convertere*); im Stande war, das ganze Volk Christi in's Judenthum zurückzustossen und Christum in die Flucht zu jagen. Man muss das mitansehen, sagt Servet, was für eine Lebensweise beim Thiere zu Rom gilt.¹⁾ Mit Purpur und köstlicher Leinwand kleidet man sich dort nach babylonischer Mode. Man lebt auf sodomitische Weise. Die Geschäfte von Tyrus und Sidon blühen. Der Egyptianer Greuel stehen dort zur Schau (R. 450). Dass das sodomitische Verbrechen den Römern eigenthümlich sei, lehrt schon Paulus Röm. 1, 24 fg., wie es auch das gegenwärtige Jahrhundert zeigt und die Sibyllen geweissagt haben (R. 447). Ja so viele Peiniger hat das Volk Gottes nicht einmal bei den Egyptern und Babyloniern zu erdulden gehabt. Ist doch der gesammte Papismus heute nur auf Pomp und Prunk abgesehen (R. 449). Der Contrast mit dem armen Leben Jesu reisst den Spanier zu dem Ausdruck fort: „Der Pabst ist mit einem Wort das grösste nur irgend erdenkliche Uebel (R. 456).²⁾ Denn stelle Dir einmal vor Augen Christum, wie man ihn eben kreuzigen will, mit Purpurgewand von den Römern bekleidet, die Dornenkrone auf dem Haupt, in seiner Hand den Rohrstab, mit dem er geschlagen werden soll, während die Menschen vor ihm die

¹⁾ Specta, qualis apud bestiam sit Romae vivendi ritus.

²⁾ Hic est denique quidquid malorum cogitari potest.

Kniee beugen, Mth. 27. Und nun siehe seinen Nachfolger oder Stellvertreter, den Pabst, dessen Reich von dieser Welt ist, der da Andere an's Kreuz schlägt, selber auch mit dem Purpur gekleidet, den das Blut der Gemordeten färbt. Statt der Dornenkrone trägt er die mit Diamanten besetzte Mitra. Statt des Rohrstabs führt er einen Hirtenstab, mit dem er uns einengt und nöthigt, vor ihm die Kniee zu beugen (R. 458). Wie von Christo gesagt wurde, auf Händen werden sie Dich tragen, dass Du Deinen Fuss nicht an einen Stein stössest: so lässt der Pabst um dieser Ursach willen sich von Andern tragen. Die Erde mit dem Fuss zu berühren wagt er nicht, damit seine Heiligkeit nicht besudelt werde. Er lässt getrost sich auf den Schultern der Menschen tragen und als ein Gott auf Erden anbeten: was nie selbst ein Gottloser von Gründung der Welt her zu versuchen gewagt hat (*quod nemo unquam impius a condito mundo ita tentare ausus est*). Mit diesen unseren Augen haben wir es gesehen, wie er auf den Nacken der Fürsten mit Pomp dahergeführt wurde, Kreuze mit seiner Hand schlagend, und mitten auf der Strasse vom gesammten Volke unter Kniebeugung angebetet wurde¹⁾. Und das in dem Grade, dass, wer seine Füße oder Fersen küssen konnte, sich vor den andern glücklich schätzte: reichlichen Ablass habe er ja gewonnen und des Fegfeuers Strafen um viele Jahre sich dadurch abgekürzt. O über dies verworfenste Thier, o über diese unverschämteste Buhlerin (R. 462). Das ist die Gottheit, das ist die Trinität in dem Pabstthum²⁾: Drache, Thier und Lügenprophet in eins (R. 463). Wenn Du alle Geschlechter der Welt verfolgst; alles, was durch Propheten von den Argen geschrieben steht, im Thiere wirst Du es vollendet finden. Wenn Du alle Flüche des Gesetzes erwägt, so wirst Du finden,

¹⁾ *Hisce oculis nos vidimus, eum super principum cervices cum pompa gestari, cruces sua manu minando, et in mediis plateis a cuncto populo genibus flexis adorari.*

²⁾ Die römische Dreifaltigkeit, diesen Gedanken variirt bekanntlich in's Unendliche Hutten's: *Vadiscus* (S. ed. Stäckel. Berlin 1869). Servet scheint Hutten nicht gekannt zu haben.

dass sie auf mystische Weise über uns ausgeschüttet sind. Wenn Du aller Völker Götzen durchmusterst, zu Rom wirst Du sie alle antreffen (R. 466). Und mit seinen Bannstrahlen reicht der Pabst soweit, dass er nicht nur Menschen excommunicirt, sondern auch unvernünftige Thiere, wie z. B. wir es mit angesehen haben, dass die Papisten mit grosser Feierlichkeit die Heuschrecken des Feldes excommunicirten¹⁾. An Stelle der apostolischen Himmelsschlüssel führt der Pabst die Schlüssel zum Brunnen des Abgrunds: Schlüssel, mit denen er das Buch zuschliesst und des Abgrunds Brunnen aufschliesst. Ja so gross ist des Thieres Schlüsselgewalt, dass er das Feuer der Anatheme vom Himmel auf die Erde niederblitzen und die Menschen auf der Erde lebendig verbrennen lässt (ut homines in terra vivi concrementur). Apok. 13, 13. 15. So gross ist die Schlüsselgewalt des Thieres, dass es die Menschen in Thiere verwandeln, Blei in Gold umtauschen und den Götzenbildern Kräfte der Gottheiten zu geben vermag, so dass sie unter dem Gold und Silber seitens der Menschen angebetet werden (R. 478)²⁾.

Aber der Pabst bedeutet doch etwas, hielten dem Bibeltheologen die Römlinge entgegen. „Petrus ist nichts, antwortet Servet; Paulus ist nichts; allein ihre Dienstleistung bedeutet etwas (aliquid est). Obwohl Petrus nichts ist, so ist doch der Pabst etwas: aber seine Dienstleistung (ministerium) bedeutet nichts. Der Pabst bedeutet etwas (Papa aliquid est). Denn er hat die Macht dieser Welt. Charaktere und Qualitäten kann er durch seine Siegel auf der Stirn und an den Händen aufdrücken, mit doppeltem Schwerte mächtig Blut vergiessen und viele tausend

¹⁾ Sicut nos a Papistis locustas agri solemnitate magna excommunicari vidimus. — In Toulouse, wo Servet die Rechte studirte, war die Heuschrecken-Excommunication ein alter Brauch.

²⁾ Wie sich das Volk die Schlüsselgewalt dachte, erhellt u. a. aus der Strassburger Chronik von 1499: „Auf jedem Ablasswagen prangte oben das Kreuz. St. Peter's Schlüssel hing an dem Kreuz, der war gülden. Es war ein gross Gedränge: denn Jedermann wollte den Schlüssel zum Himmel sehen, den Christus St. Petern gegeben hatte, und man fiel davor nieder mit grosser Reverenz (Baum: Capito und Butzer S. 185).

Märtyrer canonisiren. Ist das alles nichts? Also allerdings: der Pabst bedeutet etwas. Aber seine Dienstleistung bedeutet nichts. Denn nicht darauf kommt es ihm an, dass er diene, sondern dass man ihm diene. Mth. 20, 28 und Luk. 10, 31. Dass er das Fleisch der Fellen esse, die Völker beherrsche, von Königen und Kaisern, die sich vor ihm krümmen, baarhaupt, gebeugten Kniees und mit Fusskuss angebetet werde, als der Erde Gott, Hirt und Götzenbild (R. 490)¹⁾. Ich schäme mich, noch weitläufiger, sagt Servet, dieser satanischen Ungeheuer zu gedenken. Aber die beiden Propheten-Regeln muss ich noch beifügen²⁾. Die erste lautet: Alle papistischen Dogmen sind Teufelslehren und eitle Täuschereien³⁾, 2 Thessal. 2, 3—12 und 1 Tim. 4, 2—7. Die andere lautet: Alle papistischen Dogmen sind entlehnt aus dem versiegelten Buch⁴⁾, das so mit sieben Siegeln verschlossen ist, dass sie auch nicht Ein Wort in ihm haben sehen können, Apok. 5, 1 fg. und Jes. 29, 11 f. (R. 510).

Wir erinnern uns hier, wo Servet's Dogma vom Antichrist zum Schlusse eilt, jener eigenthümlichen Methode des spanischen Empirikers, die er schon in seinem ersten Werke beobachtete. Nachdem er „Von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre“ das Dogma von Christo zum Schlusse geführt, bringt er hintennach die Grundregeln, aus denen das Dogma sich ergab; hintennach die Methode, welche er in Anwendung dieser Regeln befolgt hatte⁵⁾. Gerade so hier. Es ist das nicht Ungeschick, sondern Entdeckerweise. Erst im Forschen selber stellt sich das wissenschaftliche Ergebniss heraus. Erst durch scharfe Beobachtung des Gegebenen findet man die ihm zu Grunde liegenden Gesetze.

1) *Ut pinguium carnes comedat, gentibus dominetur, a regibus et imperatoribus (!) coram ipso incurvatis, aperto capite, flexis genibus et pedis osculo, terrae Deus adoretur, Pastor et Idolum.*

2) *Sed has duas infero prophetarum regulas.*

3) *Prima: Papistica omnia dogmata esse doctrinas daemoniorum et meras illusiones.*

4) *Secunda regula: Papistica omnia dogmata tracta esse de libro signato caet.*

5) *Lehrsystem Servet's Band I. 162 fg.*

Dem Entdecker des Blutkreislaufs¹⁾ geziemt es sich wohl, ehrlich von dem Concret-Gegebenen auf das Abstrakt-Gefundene zurück-zuschauen, und nicht nach vorher fertigen Theorien die Natur oder die Geschichte zurechtzuschneiden. Nur aus dieser Methode Servet's ist jene unbefangene Selbstständigkeit zu verstehen, die am Hergebrachten vorübergeht, autoritätenfrei. Und ohne diese Methode wäre er nie zu dem Servet der Geschichte geworden, d. h. zu dem Manne, der trotz der scholastischen Finsternisse die geschichtliche Person eines Jesu von Nazareth wieder entdeckt²⁾.

Der Glaubensartikel³⁾ von dem Antichrist hat für Servet eine eschatologische Bedeutung. Die Erschöpfung der Sünde in dem Pabstthum ist für ihn der Beweis der unausbleiblichen Nähe der Wiederkunft Christi⁴⁾. Darum stellt er in seiner *Restitutio Christianismi* die „sechszig Zeichen vom Reich des Antichrist und seine schon unmittelbar bevorstehende Offenbarung“, trotz der nur 6 Seiten, die sie füllen, als besonderen Theil des Buches auf neben die 286 Seiten „Von der göttlichen Dreieinigkeit“, die 67 Seiten „Von der Glaubensgerechtigkeit“, die 221 Seiten „Von der Wiedergeburt“, die 87 Seiten „Briefe an Calvin“ und die 63 Seiten „Apologie an Melanchthon“. Waren doch für die täglichen dogmatischen Kriege des XVI. Jahrhunderts solche Rüst- und Waffen-Kammern sehr

¹⁾ „Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. Servet. Jena 1876.“

²⁾ R. Willis: *Servetus and Calvin*: erkennt den Mann völlig, wenn er, nach hergebrachter Weise, in *De Trinitatis erroribus* fordert, das Letzte hätte sollen das Erste sein (p. 55). Willis hätte sich dies Verkennen erspart, wenn er nicht bloss meine geschichtlichen, sondern auch meine dogmengeschichtlichen Arbeiten über Servet gelesen hätte, vor allem „Lehrsystem Servet's Band I“.

³⁾ So nennt ihn auch Philippi: *Lehre vom Antichrist*, S. 77.

⁴⁾ Bekanntlich glaubten an diese Nähe viele Zeitgenossen Servet's, z. B. Luther: „Ich hoffe, der jüngste Tag wird nicht weit sein, noch über viele Jahre aussen bleiben“ (ed. Walch XXII, 21. Vgl. II, 2519; XII, 154 fg.) — Wir sollen billig Tag und Nacht bitten und flehen, zu unserm Herrn Christo schreiben, dass er einmal d'rein schlage mit dem jüngsten Tage und des Jammers ein Ende mache (VII, 1365 fg.).

beliebt. Man brauchte da nicht lange zu suchen. Argument stand neben Argument, Waffe neben Waffe. Hatte Servet gegen die Kindertaufe am Schluss der Abhandlung 20 Gründe (p. 564 sq.), für die Erwachsenen-Taufe 25 Gründe (p. 570 sq.) beigebracht, so übertrifft er hier, wo es sich um die Cardinalfrage handelt, ob die Wiederherstellung schon zeitgemäss sei, gewissermassen sich selbst. Der Eifer treibt ihn, aber er macht ihn blind. Und trotz der 60 Zeichen, die er für das herannahende Weltende an der biblischen Zeitenuhr erkennt, hat sich der spanische Prophet geirrt, wie vor ihm und nach ihm bis jetzt alle zeitgeschichtlichen Ausleger der Apokalypse.

Die meisten der sechzig apokalyptischen Zeichen sind schon in der Abhandlung „Von der Wiedergeburt“, der Servet ja auch den Nebentitel giebt: „Vom Reich des Antichrist“ erschienen, zum Theil genau mit denselben Worten wie hier. Im vierten Zeichen heisst es bedeutungsvoll: „Unter dem Pabstreich hat niemand erkannt, dass der Mensch von Gott dem Vater geboren sei: ein Zeichen des Antichrists, Christum nicht zu erkennen (R. 665) ¹⁾. Im sechsten Zeichen: „So gross ist die Tyrannei unseres Antiochus, dass Niemand wagt, die Wahrheit zu reden, Niemand das Buch Gottes zu lesen: sondern nur hurtig zu schmeicheln: sonst wird man verbrannt (!) ²⁾. Siebentes Zeichen: Unter dem Antichrist sollen in den Irrthum verführet werden, fast die Auserwählten selbst. Wie viel kann man denn heute zählen, die nicht auch geirrt hätten durch Anerkenntniss der Pabstgewalt ³⁾. Einundfünfzigstes Zeichen: Die grossen Anstrengungen, die sie machen, die Autorität des Thiers zu vertheidigen, indem sie das Feuer der Anatheme vom Himmel auf die niederfallen lassen, um die Menschen zu verbrennen, welche das Thier anzubeten sich weigern ⁴⁾. Vierundfünfzigstes Zeichen: Die Vermehrung der

¹⁾ Sub eo regno nemo cognovit, hominem esse ex patre Deo genitum. Anti-Christi regnum est, non cognoscere Christum.

²⁾ Tanta est tyrannis Antiochi nostri, ut nemo audeat vera loqui, nemo librum Dei legere, sed strenue adulari, ne comburatur.

³⁾ Quotusquisque est, qui Papatum agnoscendo non errarit?

⁴⁾ Ut homines concrementur, qui Bestiam adorare nolunt.

Laster, denn die Gottlosigkeit soll überfließen, die Liebe erkaltet (*refrigescit charitas*, R. 669).

Wer sich über den Zusammenhang der Lehre vom Antichrist im Lehrsystem Servet's näher orientiren will, den verweise ich auf mein Lehrsystem Michael Servet's, Gütersloh bei Berthelsmann, Bd. I, 1876, Bd. II und III 1878.

XIV.

Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians

von

Professor Dr. B. Dombart in Erlangen.

Herr Rönisch hat in seinem werthvollen Commentar zu Commodians *Carmen apologeticum* (Zeitschrift f. hist. Theol. Jahrg. 1872) sich unter Anderm die dankenswerthe Aufgabe gestellt, die Bibelcitate Commodians in genauerer und richtigerer Weise als diess von Ritra geschehen war (*Spicilegium Solesmense* tom. I), zu bestimmen und zugleich auf die Berührungen dieser Citate mit Cyprians Testimonien hinzuweisen. Es ist in der That höchst auffallend, welche Uebereinstimmung zwischen beiden Schriftstellern in ihren Bibelcitaten herrscht. Rönisch spricht desshalb einige Jahre später (in der oben erwähnten Zeitschrift, Jahrgang 1875: „Die ATliche Itala Cyprians“ p. 155) bei Besprechung des recht augenfälligen Zusammentreffens eines commodianschen und eines cyprianschen Bibelcitats die Vermuthung aus, „dass die beiden einander durchaus homogenen Gestaltungen jenes ATlichen Citats auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind.“ „Welches freilich diese Quelle gewesen ist,“ fügt der gelehrte Forscher hinzu, „darüber müssen wir uns eines Urtheils enthalten, bis weitere Instanzen beigebracht sein werden.“

Es ist zu verwundern, dass Rönisch, der selbst mehr als ein Anderer durch das von ihm beigebrachte und zusammen-

HENRI TOLLIN. Servet's Lehre von der Welt.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXII. (1879), 239-249.

IX.

Servet's Lehre von der Welt.

A. Die bisherigen Darstellungen der Kosmologie der Restitutio.

von

Henri Tollin,

Lic. theol., Pastor in Magdeburg.

Um die Kosmologie und Kosmogonie Servet's hat sich die alte Zeit, aber auch die neuere nur soweit gekümmert, als es den Anschein gewann, Servet lehre, dass Gott sich mit der Welt deckt und die Welt gleich ewig sei wie der Sohn.

Die Konsequenzen, welche Calvin aus Servet's Weltlehre zieht, sind ebenso wohlfeil als irrig. Servet schlachte Gott aus (*carnificis Serveti sectionem*), indem er Theile und Stücke annehme in der Substanz Gottes und im Geiste Gottes, und behaupte, dass bei der Vertheilung des Geistes das Stück, das ein jeder Einzelne empfangt, Gott sei. Hinwiederum, wenn es keine Theilung gebe, so würde folgen, dass der Geist der Frömmigkeit und der Weisheit in den Hölzern und in den Steinen wohne¹⁾. Die Lehre von der ewigen Substanz nennt Calvin einen Wahnsinn (*delirium*, p. 606). Ob er glaubte, seine Schlüsse seien korrekt, lässt sich wohl heut nicht mehr ausmachen; dass sie auf Missverständnissen beruhen, liegt auf der Hand. In jedem Dinge unterscheidet Servet Kraft und Stoff, oder Idee und Materie. In der idealen Kraft liegt die Gottheit und die kann niemand theilen, zerstückeln noch mit Füßen treten. Calvin aber fragt sein Opfer noch wenige Stunden vor dessen Tode: „Was, Elender, wenn ich diesen Boden mit Füßen trete, dann hätte ich Deinen Gott mit Füßen getreten. Schämst Du Dich garnicht solcher Absurdität?“ Er erwiderte: Ich für mein Theil zweifle nicht, dass auch dieser Schemel, und was Du mir zeigen magst, der Substanz nach

¹⁾ Opp. Calvini ed. Baum. VIII. 605.

von Gott stammet (p. 496)¹⁾. Die servetanische Erbsündenlehre beschränkt Calvin auf den Leib allein (p. 624).

Melanchthon hat in den *Locis* keinen Artikel von der Welt. In der Lehre von der Schöpfung aber berücksichtigt er den Servet nicht. Ebenso wenig Alesius, Zanchi und die Andern. Mit der Gotteslehre und Christuslehre, glauben sie, hat Servet sein Werk gethan. Was er sonst lehre, komme nicht in Betracht. Und so geht es fort durch die folgenden Jahrhunderte.

Mosheim (A. V. S. 350 fg.) verweist für die gründlichere Darstellung der Lehre Servet's von der Welt und der Urwelt wieder auf den anderen Ort. Doch setzt er die Naturlehre des Spaniers in der gegebenen Reihenfolge auseinander, und lässt sie enden in sechs Folgen. 1) Alles, was in der Natur, . . in dem Reiche der Gnaden und in den Menschen, die bekehret werden, vorgehet, wird durch das Licht gewirkt und hervorgebracht; 2) Gott hat im Anfang aus nichts zwei Himmel, eine Erde und das Licht geschaffen. Hieraus sind hernach alle übrigen Dinge gebildet worden. Das Wasser ward zuerst hervorgebracht. Aus dem Wasser entstanden die Himmel und die Luft. Die Luft und das Licht zeugeten das Feuer u. s. w. 3) Thales von Miletus, der die Lehre Mosis in Syrien und Egypten gelernet hat, lehrete daher nichts Falsches, da er behauptete, dass alles aus dem Wasser entsprungen sei. 4) Die Erde ist eher geschaffen worden, als der Himmel. Dieser Satz Mosheim's beruht auf einem Missverständniss. 5) Gott schuf im Anfang zwei Himmel, einen Lufthimmel und einen Wasserm Himmel. Allein ausser diesen beiden Himmeln ist noch ein dritter, ein unerschaffener Himmel, ein Lichthimmel, in dem Gott und Christus wohnen. Das ist der dritte Himmel, in den Paulus entrückt ward. 6) In dem Wasser, in der Luft, und in dem Feuer ist ausser der irdischen Materie auch eine himmlische.

¹⁾ p. 550 drückt Calvin sich etwas correkter aus: *pavimentum, quod pedibus calcamus, deitatis esse particeps*. Servet wendet es zum Witz: *Pedem movens dicebas te in Deo non moveri. Ergo in Satana movebaris: Nos in Deo, in quo vivimus, movemur et sumus.*

Diesen Satz beweiset Servet mit fünfzehn Ursachen. Er beschliesset endlich, dass vier Anfangsgründe aller Dinge sind. Zwei derselben nennt er principia materialia, die beiden übrigen heisset er formalia. Jene sind Wasser und Erde. Diese sind das Licht der Sonne, das wärmet und trocknet, und der wasserichte Schein, der erkältet und anfeuchtet. Aus diesem allen ziehet er am Ende des IV. Buches von der Dreieinigkeit diese Folge: Die Alten haben recht gelehret, dass alle Dinge eins sind: denn alles ist eins in Gott und alles bestehet in Gott.“ In das innere Getriebe der Servetanischen Weltlehre und ihre Gedanken-tiefen führt Mosheim's recht äusserliche, wenn auch im allgemeinen richtige Darstellung nicht ein. „Wir hoffen an einem andern Orte zu zeigen, sagt Mosheim (p. 354), wie künstlich Servet sich seiner Erfahrung in der Arzneiwissenschaft und Naturlehre bedient habe, die Wirkungen der Gnade in dem Menschen und die Regierung Gottes zu erklären.“ Die Welt war gespannt auf diese Schrift des grossen Historiographen: sie erschien nie.

Trechsel (A. T. I. 128 fg.) führt tiefer ein in den Servetanischen Ideenzusammenhang. Die Lehre von dem mundus archetypus und von der Schöpferkraft des Lichtes kommt zu ihrem Recht. Auch ist auf den Zusammenhang von Servet's Physik mit der Lehre von der Zeugung Christi hingewiesen. Die kosmologische Bedeutung des Odems Gottes, der Schöpfung und der Schatten tritt nicht hervor.

Heberle (Tübing. Zeitschrift S. 13) weist mit Recht darauf hin, dass die Welt in jeder Beziehung vom Worte abhängig ist, wie die Wirkung von ihrer Ursache. Die sichtbare Schöpfung sei nur Abbild und Schatten der Idealwelt, mithin etwas Unwahres, dem keine eigentliche Existenz zukommt.

Für Baur (Trinit. III. 69 fg.) ist es charakteristisch, dass, was er vom Servetanischen Gott aussagt, von demselben nicht, wohl aber von seiner Schöpfung der Welt gilt. Nicht Gottes Wesen ist Geist, sondern Gottes Werk. Nicht Gott selber ist die die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit in sich begreifende geistige Substanz, sondern der keiner Substanz bedürf-

tige, über alle Substanz erhabene Gott schafft in sich eine Substanz als Basis für die Idealwelt¹⁾. Auch ist das Licht, als erstes Moment des Selbstvermittelungsprozesses, nicht in stärkerer Masse ein Moment des Geistes als vielmehr ein Moment des Wortes.

Saisset (*Mélanges* 154 sq.), von der pantheistischen Voraussetzung benommen und ohne Kenntniß von dem biblischen Ursprung der Idee des Theilens und Abschneidens, läßt Servet den Gott, der doch nach Servet schlechthin einfach und untheilbar ist, sich in den Ideen theilen und die Ideen in Sachen. Demnach gebe es bei Servet drei Welten, die von einander unterschieden und doch mit einander vereint sind: auf dem Gipfel Gott, der schlechthin einfache, unaussprechliche; in der Mitte das ewige und unsichtbare Licht der Ideen; unten die unendliche Stufenleiter der Wesen. Die Wesen sind enthalten in den Ideen, die Ideen sind enthalten in Gott, Gott ist Alles, Alles ist Gott; alles verbindet sich, alles durchdringt sich, und die Universal-Einheit ist das Obergesetz der Existenz. Die Einheit, die Harmonie, die Consubstantialität aller Wesen, das ist das Princip, welches den Servet verführt hat, wie es so Viele verführt hat vor ihm und nach ihm. Darin liegt die ewige Versuchung zum Pantheismus, der unsichtbare Magnet, mit dem er die Geister und die Seelen an sich zieht. Der alte und der neue Bund, die Vernunft und der Glaube, die Betrachtungen der Weltweisen und die Symbole der Heiligthümer, alles stimmt zusammen, die universelle Consubstantialität der Wesen zu proklamiren. Von der Wahrheit dieser Lehre war Servet so fest überzeugt, dass er noch vor seinen Richtern, angesichts des Todes, den Muth hatte, sie zu bekennen (p. 161). Machen wir, sagt Saisset, dem Servet kein Verbrechen daraus, dass er sich gewinnen liess durch jene edelsinnig-schimärischen

¹⁾ Auch lautet „der Hauptsatz“ der Servetanischen Lehre nicht genau dahin, „dass alles, was in dem geistigen Wesen Gottes an sich auf geistige Weise ist, in Christus auf körperliche Weise existirt.“ Denn 1) ist Gottes Wesen übergeistig; 2) existirt auch die geistige Welt und Weise zuerst in Christo.

Lehren, und das in einem Jahrhundert, wo die Mehrzahl¹⁾ der Geister ihrem Blendwerk sich unterwarf (p. 160). Es ist Saisset's Verdienst, in der Darstellung der Weltlehre Servet's zuerst auf den Zauber der Universaleinheit hingewiesen und aus diesem durchschlagenden Gesichtspunkt das System des Spaniers beleuchtet zu haben.

Henry's Darstellung der Weltlehre Servet's (Leben Calvin's III. 258 fg.) lehnt sich an Mosheim. Doch schreibt er ihn da falsch aus, wo er von dem Lufthimmel als dem dritten Himmel redet, in den Paulus entzückt ward. Es ist fernerhin schief berichtet, nach Servet seien alle Dinge ganz von Gott geschieden (p. 260). Geschieden nicht, nach Servet, wohl aber stofflich unterschieden.

Pünjer (De M. Serveti doctrina) handelt von der idealen Urwelt in dem Abschnitt vom Logos (p. 29 sq.), von der Erschaffung der sinnlichen Welt hingegen in einem besonderen Abschnitt (p. 37 sq.): eine Theilung, die nicht gerade der Kosmologie zu gut kommt. Auch hier widerspricht Pünjer sich selbst. Die vier Elemente habe Gott aus nichts geschaffen, Erde, Wasser, Feuer, Luft. Wahrhaftig aus nichts und ohne vorausgesetzten Stoff hat Gott den doppelten Himmel, die eine Erde und das Licht geschaffen. In Wahrheit ist damals das Wasser geschaffen worden, aus dem Wasser aber die Himmel, aus dem Wasser durch Verdunstung die Luft, aus der Luft endlich die Himmel, aus Stoff und Licht hinwiederum das Feuer, das auch von der Luft angefacht wird. So Pünjer. Hingegen sind Servet's Elemente: Erde, Wasser, Licht und kalter Wasserglanz: also nicht Feuer noch Luft. Auch ist das Licht keineswegs aus dem Nichts geschaffen, sondern aus Gott. Die einzigen aus dem Nichts geschaffenen Stoffe sind Wasser und Erde: die materialen Principien. Licht und kalter Wasserglanz aber stammen vom Himmel und sind formgebende Principien. Auch ist die Vermuthung falsch, dass die irdischen

¹⁾ Servet fühlt sich selber in seinem Jahrhundert mit seinem sog. Pantheismus ganz isolirt.

Elemente zu den himmlischen in derselben Beziehung ständen wie das geschaffene Licht zum ungeschaffenen (p. 38). Pünjer's Frage, wie Servet dazu komme, Wasser, Feuer und Luft als himmlische „Elemente“ der Erde entgegenzusetzen, löst sich einfach genug. Servet war biblischer Theologe. Wo von der himmlischen Geburt des Erdgebornen die Rede ist, wird die himmlische oder obere eine Geburt aus Wasser und Geisthauch genannt, und an einer andern Stelle: Taufe mit dem Geisthauch und Feuer (Joh. 3, 3. 5—8. Mth. 3, 11. Luk. 3, 16). Den irdischen Dingen werden da die himmlischen Dinge gegenüber gestellt. (Joh. 3, 12) ¹⁾. Theophrastus Paracelsus, der einzige unter Servet's Zeitgenossen, welcher die im Volke heute hergebrachten vier Elemente lehrt²⁾, lehnt sich auf Grund der gemeinsamen Quellen, der Bibel und des Trismegistus, gemeinhin der Servetanischen Unterscheidung an. Insbesondere spielt der in bestimmten Sternen verdichtete feuchte Wasserglanz auch in den Schriften des Paracelsus eine grosse Rolle. Auch sind nicht, wie Pünjer behauptet, die Form und der Stoff die Principien der Erzeugung und des Verderbens (p. 38), sondern vielmehr das Sonnenlicht und der erkältende Wasserglanz. Alle Form stammt aus dem Licht, und kann daher nicht tödten, sondern nur erhalten. (R. 150—153.) Dass der Stoff an und für sich schon (per se) Eigenschaften besitze, die in den Dingen wirken, ist nicht Servetanisch. Alle lebendigen Eigenschaften werden in den Stoff erst von oben hineingelegt durch den Vater des Lichts, wie Pünjer weiss. Auch ist mir unverständlich, warum nicht in Kraft des ungeschaffenen Lichtes gerade das geschaffene Licht das wirksamste aller Symbole sein soll, durch welches sich die Gottheit vermittelt, da ja doch das unsichtbare Licht nur mittelst des sichtbaren alle Dinge substantiell gestalten, auf alle einfließen und jedem Dinge die ihm seiner Idee nach zukommenden Eigenthümlichkeiten eingeben kann. Wie aber die Ideen fähig sind, die

¹⁾ Vgl. Restit. p. 483. 499. al.

²⁾ Vgl. Graesse: XVI. Jahrhundert S. 982.

Dinge zu gestalten (Cp. 40), darüber glaube ich Servet's Antwort im System ¹⁾ gegeben zu haben.

Ist nun Pünjer mit seiner Kritik in der Kosmologie glücklicher, als in den andern Abschnitten? Die Lehre Servet's von der Schöpfung der endlichen Welt erscheint Pünjer höchst unklar und undurchsichtig (*minime clara ac lucida*, p. 78). Doch nicht darin, dass Machen und Schaffen, aus Nichts und aus Gott, mittelbar und unmittelbar nicht consequent und fest genug auseinandergehalten ist, sucht Pünjer, wie man erwarten könnte ²⁾, die Unklarheit und Undurchsichtigkeit der Servetanischen Schöpfungslehre; sondern darin, welches die Grunddifferenz sei zwischen den himmlischen und den irdischen Elementen, zwischen dem geschaffenen und dem ungeschaffenen Licht? Und doch ist die Antwort so plan: es ist die Grunddifferenz wie zwischen Mittel-Ursache und Wirkung, wie zwischen Urbild und Abbild. Endlich wird Pünjer gepeinigt, wie es zugehe, dass die ewigen Ideen den substantiellen Gestalten die Kraft verleihen, auch ihrerseits zu gestalten und in's Wesen zu setzen (p. 78)? Das Recept, das hier Pünjer braut, scheint mir unpraktisch ³⁾, auch abgesehen davon, dass er, um aufzuklären, das unklarste Wort Servet's, *symbolum*, mit hineinmischt. Will man sich dabei beruhigen, das himmlische Oberlicht vereinige sich mit der den Dingen von Natur zu Grunde liegenden, substantiellen, gewissermassen angeborenen Gestalt, da Gott der Herr selber jedem Dinge sein Ideal gleichwie einen Lichtsamen eingepflanzt hat, so ist damit die Frage im Servetanischen Sinne entschieden; das Geheimniss freilich,

¹⁾ S. Lehrsystem Servet's Bd. II, Buch III, Cap. IV (Gütersloh 1878).

²⁾ S. Lehrsystem Band II, Buch III, Cap. II.

³⁾ *Verisimiliter Serveti sententia est haec: Elementorum lux calfaciens et splendor infrigidans secundum elementorum commixtorum rationem formam lucidam faciunt, congruentem ideae divinae cujus symbolum rerum omnium seminibus innatum est. Haec forma est individui vis formatrix ac essentians sed per solis lucem quasi vivificanda, e potentia ut ita dicam ad actum perducenda est.*

woher die erste Lebenszelle ihre Lebenskraft entnimmt, wie durch keinen Gelehrten bisher, so auch durch Servet nicht, geschweige durch Pünjer gelöst. Und dies quomodo möchte wohl Problem bleiben noch auf einige Jahrhunderte. Unerfindlich aber erscheint mir die Schwierigkeit, warum nicht in Gott dem Herrn alle Ideale, die der Sachen wie die der Bewegungen und Handlungen, ruhen sollen, in den Sachen selber aber nur das eine Ideal oder Muster, nach welchem die Bildkraft des Samens die einzelne sichtbare Sache bildet? (p. 78.) Diese Servetanische Hypothese scheint mir eben so philosophisch wie exakt.

B. Kosmologischer Fortschritt und Rückschritt der Restitutio ¹⁾).

Auf den früheren Lehrstufen widmete, wie sein ganzes Jahrhundert, auch Servet der Welt wenig Aufmerksamkeit. Es kam von ihr in den „Irrungen“ nur der Theil in Betracht, welcher sich zum Himmelreich gestaltete, und dann hinwiederum der Mikrokosmos, der Mensch. Die Welt erschien ihm als Accidens und es macht ihm keine sonderliche Mühe, diese Welt sich hinwegzudenken, und statt dessen an ihre Stelle eine andere oder viele andere, deren vernünftige Wesen anders dächten und anders handelten als durch Geisthauch und Wortrede ²⁾. In den Dialogen allerdings beschäftigt er sich viel mit der Schöpfung, aber doch meist nur, um der Schöpfung des Gottesnamens Jehovah, der Schöpfung des Wortes, der Schöpfung der innergöttlichen Substanz nachzugehen, oder aber um die Betheiligung des Logos bei der Schöpfung dieser Welt zu belauschen ³⁾.

Erst in der Restitutio erscheint eine Kosmologie. Es war

¹⁾ Die nähere Begründung s. Band II des Lehrsystems Michael Servet's. Gütersloh 1878.

²⁾ S. Lehrsystem I. 116 fg.

³⁾ I. I. I. 172 f. 200 f. 208 f. 237 f. — ut singulare hic appareat divini artificii miraculum, sagt er von Christo schon in den Dialogen fol. (7^b)

das ein unverkennbarer Fortschritt. Der Entdecker des Blutkreislaufs hatte Auge, Sinn und Geist für wissenschaftliche Erforschung der Natur gewonnen. Wir sehen, in welchen Hymnus des Entzückens er ausbricht bei Betrachtung der so unendlich kunstreichen Naturseite des Menschen. Charakteristisch aber bleibt es, um mit einem Aeusserlichen anzufangen, dass Servet gar selten von der Natur redet (*natura* von *nasci*), als wüchse etwas von selbst, sondern immer lieber von *κόσμος*, als Gottes Schmuck, vom *mundus*, als der reinen Offenbarung der Gottheit, von der *creatura* als des Schöpfers Werk. Hat ihm doch die Welt losgetrennt von Gott und ohne Gott weder Zusammenhang noch Halt noch Gestalt noch Wachsthum und Bewegung.

Demnach zeigt sich der kosmologische Fortschritt der Restitutio in Folgendem: 1) Der Arzt des Erzbischofs von Vienne hat Sinn für jede noch so unbedeutende Erscheinung in der Natur¹⁾. 2) In weiser Selbsterkenntniss beschränkt er seine Naturforschung vorzüglich auf Erforschung der Natur des Menschen, und wird durch Entdeckung des Blutkreislaufs der Welt erster Physiologe²⁾. 3) Er begnügt sich nicht, eine Reihe von Einzeldingen für sich zu erforschen³⁾, sondern seine Tendenz geht auf begriffliche Zusammenfassung der Welt. 4) In der Welt unterscheidet er drei Phasen: a) wie sie hervorging aus Gottes Hand; b) wie sie wurde durch die Sünde; c) wie Christus sie hergestellt. 5) In jedem einzelnen Dinge

¹⁾ Sonderbar erscheint die Insinuation von Sampson Gamgee im *Lancet*. London 1877, p. 81, 6: Servet habe darum Ehre und Leben verloren, weil er versucht habe, to reconcile the mystery of the Trinity with physical science. Der mental balance des Birminghamer surgeon fehlt also hier noch das Gewicht des Servetanischen Antitrinitarismus.

²⁾ Willis l. l. 213 sagt: We can hardly imagine that the immortality which now attaches so truly and deservedly to the great name of Harvey would have been reserved for him.

³⁾ Die *Saturday Review* 20. Januar 1877 nennt ihn in dieser Beziehung sehr schön the typical representative of free inquiry in his age.

unterscheidet er zwei Seiten: Kraft und Stoff, oder Idee und Materie, oder Gedanke und Gestalt, oder Gottheit und Natur. 6) Beides geht ihm nicht nebeneinander her, sondern ist in einander vermischt und verwachsen und ohne solche Vereinigung kann kein Ding sein. 7) Die zusammenhaltende Einheit oder Substanz des Dinges ist seine Gottheit. 8) Die Einheit und der *It.begriff* aller Dinge ist ihre Gottheit. 9) Ohne diesen substantiellen Inhalt und Gehalt wäre jedes Ding und das Universum der Dinge nur ein Schatten, und weniger als ein Schatten: denn Schatten ist noch vermindertes Licht und Abbild eines Körpers. 10) Der eigentliche Wahrheitskörper der Welt ist Gott. 11) Alles Körperhafte, Reale, Erscheinende kommt von Gott in die Dinge nur vermittelt der Ideen. 12) Der unteren Realwelt entspricht wie im Grossen so im Kleinen der *mundus archetypus* droben. 13) Alle Ideale sind zusammengehalten und finden ihre Einheit in Christo. 14) Christus ist das Urelement, das Urlicht, der Urkeim, die Ursubstanz, die Urform der Welt. 15) Jedes einzelne Ding, gerade wie das Universum, ist ein Spiegelbild Christi, ein reales Symbol eines in Christo wurzelnden Ideals. 16) Wie Gott selber, so ist auch die Welt unverständlich ohne dynamische Christocentrik.

Der kosmologische Rückschritt in der *Restitutio* besteht in Folgendem: 1) Die Verquickung von biblischer Theologie und Neoplatonismus. Auf seiner ersten Lehrstufe hielt er Philosophie und Biblicismus streng und weit auseinander. In der vierten Lehrstufe erscheint schon etwas Neues, das er seine eigene göttliche Philosophie nennt. Und diese immer mehr neoplatonisch bestimmte Philosophie überwuchert so sehr die Bibeldkunde auf Servet's fünfter Lehrstufe, dass ihm in der *Restitutio* jene Philosophie gerade so feststeht als die Bibel, weil er sie ansieht als die der Bibel von Gott selbst gegebene Unterlage. Indem Servet nun auch auf seine Philosopheme schwört, schädigt er das Ansehen seiner doch oft so unbefangenen wissenschaftlichen Bibelforschung: eine Verquickung von Irrthum und Wahrheit, wie sie sich freilich in den Systemen der grössten Geister aller Jahrhunderte wiederfindet. 2) Servet's Lehre

von den Elementen ist der wissenschaftlich sein sollende Niederschlag der Lehre Christi von der Taufe und der oberen Geburt, und weil Servet mit Bestimmtheit annahm, dass der Anschauung Christi jene drei oberen und das eine irdische Element zu Grunde lagen, darum baut er auch auf diese Phantasie weitgehende kosmologische Folgerungen. 3) Die Begriffe: emaniren aus Gott, schaffen aus Nichts und neumachen ein Drittes aus zwei alten Etwas sind nicht sauber genug aus einander gehalten, so sehr Servet sich auch bemüht, sie auf biblischem Grunde zu sondern und zu klären. 4) In der Stufenleiter der Geschöpfe, deren jedes, wenn auch im allerverschiedensten Masse, Real-Idealität, Gottverweltung und Weltvergottung ist, wird der Uebergang aus dem vegetativen in das sensitive ¹⁾, aus dem sensitiven in das animale, aus dem animalen in das intellektive oder psychische Leben nicht gehörig abgestuft, ja die Entwicklung vom Unbewussten zum Bewussten ²⁾ bisweilen in fast Darwinistischer Weise verwischt; während der Unterschied zwischen dem Psychischen und Pneumatischen allerdings mit aller Energie betont wird ³⁾.

Die Rückschritte sind aber verschwindend gegen den Fortschritt. Denn einerseits hat Servet's Naturlehre Haller und Harvey die Wege gebahnt: Harvey durch Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs, Haller durch Auffindung der eigenthümlichen Kraft jedes eigenthümlichen Phänomens und Lokalisation jeder besondern Lebensäußerung in jedem besondern organischen Element ⁴⁾; andererseits hat Servet der Kosmologie eine so wunderbar gewaltige Einheit gegeben in seiner Christocentrik, dass sie ihre Zauber ausübt auch auf seine erklärten Gegner, wie Emil Saisset. Jedenfalls giebt auch Servet's Lehre von der Welt noch heute zu denken.

¹⁾ Einzelne Ausnahmen kommen vor, z. B. R. 257: *Embryo dicitur vivere vita vegetativa, antequam Deus animam inspiret.*

²⁾ *Ex corpore quodammodo animae eliciuntur* (R. 260).

³⁾ S. Lehrsystem II. Buch. VI, Cap. IV.

⁴⁾ Entdeckung des Blutkreislaufs. Jena 1876. S. 22 fg.

Ein Gang durch die Theologie des XIX. Jahrhunderts¹⁾.

Rede,

gehalten bei der Verpflichtung der Studirenden
auf die academischen Gesetze

von

Dr. Gustav Frank,

d. Z. Dekan der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien.

Es gehört zur Idealität des academischen Berufes, zu stehen auf der Sonnenhöhe des geistigen Lebens, die höchsten wissenschaftlichen Tendenzen der Zeit mit klarem Bewusstsein zu erfassen, um sie lebendig und in eigenthümlicher Prägung zu reflectiren. Das Verständniß für den wissenschaftlichen Pulsschlag der Gegenwart thut sich aber nur Dem auf, der begriffen hat, wie diese Gegenwart geworden ist, welche Potenzen aus der Vergangenheit in dieselbe hereinwirken, aus welchen Wurzeln das gegenwärtige Leben keimt. Dies gilt vor Allem von der Theologie, dieser mit allen Mächten des Geistes so eng verflochtenen und von der Entwicklung der andern Wissenschaften in ihrer eigenen Entwicklung so tief berührten Wissenschaft, die einst wie eine Königin im Reiche des Geistes geherrscht und die andern Wissenschaften unter ihre Machtsphäre gezwungen hatte. Es mag ein dieser Stunde, in der wir ein neues Studienjahr feierlich inauguriren, nicht unangemessenes Thema sein, wenn ich den Gang der neueren Theologie zu skizziren versuche, die Factoren des Processes, die Momente der Bewegung aufzeige, deren Schwingungen und Wellenschläge die Theologie der Gegenwart bestimmen.

¹⁾ Vgl. ausser den bekannten grösseren Werken die Abhandlungen v. A. Hilgenfeld, Die Theologie des 19. Jahrhunderts [Ztschr. f. wiss. Theol. 1863, S. 1—40], und Rückblick auf das letzte kirchliche Jahrzehend Deutschlands [a. a. O. 1859, S. 1—38].

HENRI TOLLIN. Servet über Predigt, Taufe und
Abendmahl.

Theologische Studien und Kritiken.

LIV. (1881), 279-300

Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl.

Von

Lic. theol. G. Tollin,
Pfarrer zu Magdeburg.

A. Die bisherigen Darstellungen der äußeren Ordnung des Heils nach der Restitutio.

Calvin ¹⁾ hatte auf die dritte Frage, die Servet zu Anfang der Korrespondenz an ihn richtete — ob die Taufe, gerade wie das Abendmahl, im Glauben geschehen müsse und zu welchem Zwecke beide eingerichtet worden sind im Neuen Bunde? — geantwortet: Auch die Taufe erfordere Glauben. Indessen richte sich der Taufglaube auf Gottes Verheißung: „Ich werde dein Gott sein und der Gott deines Samens“ (Gen. 17, 7). Ehe diese Verheißung nicht ergriffen werde, sei die Taufpraxis ohne Nutzen ²⁾. Aber nicht darauf käme es an, daß jeder einzelne diese Verheißung ergreife, sondern alle insgemein ³⁾. Zwischen Taufe und Abendmahl sei der Unterschied wie zwischen Beschneidung und Passah. In der Taufe versiegelt uns Gott unsere Annahme als Söhne (filios) Gottes; im Abendmahl versieht Gott das Amt eines guten Hausvaters, indem er uns ernährt, nachdem er uns aufgenommen hat in sein

1) Opp. ed. Baum VIII, 483 sq.

2) „Nullum fore baptismi usum, sentimus, donec fide apprehendatur haec promissio.“

3) „Omnes in commune amplectimur gratiam illam ecclesiae oblatam.“

Haus (p. 484). Dem Servet erscheint es gewagt, fleischlich und judaistisch, die über die Beschneidung gegebenen Verheißungen so ohne weiteres auf die christliche Taufe zu übertragen. Abrahams Kinder seien ja doch auch nur die Gläubigen. Auch scheint ihm das eine päpstliche Erfindung, den einen zu taufen auf den Glauben des anderen. Verhält sich aber die Taufe und das Abendmahl wie einst die Beschneidung und das Passah, warum lässest du dann nicht die kleinen Kinder zum Abendmahl zu, gerade wie einst jeder Beschnittene zugelassen wurde? Nachdem er sechs neue Fragen an Calvin hinzugefügt, schließt Servet den Brief: „Gott wolle sich unserer¹⁾ erbarmen (Deus misereatur nostri). Amen.“ (S. 486.)

Die Replik Calvins ist weitläufiger (S. 491f.). Die freie Wahl Gottes habe zu bestimmen, wer Abrahams Same sei; ob klein oder groß, gelte gleichviel. Ein Alter, welches der Wiedergeburt fähig sei, schreibt Gott nirgend vor²⁾. Die heiligen Väter nennt Paulus eine heilige Wurzel, welche die Früchte heilige (Röm. 11, 16), und der Heiligen Kinder begrüßt er als Heilige (1 Kor. 7, 14). Auch hätten nicht alle Kinder das Passah erhalten, sondern die, welche schon fragten nach der Bedeutung des Mahls (Exod. 12, 26). Geradeso bei uns. Betreffs der Kleinen, die Gott der Herr aus diesem Leben sich wiedersammelt, so zweifle ich nicht, daß sie wiedergeboren werden durch eine geheime Wirkung des Geistes („non dubito regenerari arcana spiritus operatione“, p. 494). Da nun aber im Verfolg der Korrespondenz Servet „schärfer als alle Wiedertäufer“ gegen die Kindertaufe sich ereiferte, so ließ es Calvin sich angelegen sein, alle zwanzig Gründe, die der Spanier vorgebracht hatte, zu widerlegen (S. 613f.). Einige dieser Widerlegungen sind trefflich. Servet hatte z. B. behauptet: „Wer an den Sohn Gottes nicht glaubt, der bleibt im Tode Adams, und der Zorn Gottes bleibt

¹⁾ Weider, des Opfers und des Priesters. S. den Schluß der Vorrede zu „Melancthon und Servet“, S. 8.

²⁾ „Sed aetatem requiris, quae capax sit regenerationis manifestae. Eam ego nego uspiam a Domino praescribi.“

über ihm. Die getauften Kinder glauben nicht an den Sohn Gottes. Also. Dem setzt Calvin entgegen: Wen Christus segnet, den nimmt er heraus aus dem Fluche Adams und aus Gottes Zorn. Daß er die Kinder gesegnet, ist bekannt. Also folgt, daß sie aus dem Zorne Gottes herausgenommen sind. Auch hat ja Gott seine geheimen Weisen, auf welche er nach und nach seine Gebilde nach seinem Belieben ausgestaltet ¹⁾. So umarmt er die Kinder, um sie mit seiner Gerechtigkeit zu bekleiden (S. 614). Auf Servets Einwurf, durch die Kindertaufe gebäre man Menschen, denen man verbiete zu essen (nämlich das Abendmahl), antwortet Calvin, daß Christus den Kindern als Speise diene, mögen sie auch vom äußeren Symbol zeitweise sich noch enthalten (S. 615). Calvin schilt über Servets Allegoristereien (S. 615) und Spitzfundeleyen (S. 616). Christi Gnade sei so überschwenglich groß, daß er die für die Seinen anerkenne, die ihn noch nicht für den Ihren anerkennen („pro suis agnoscit nondum ab illis agnitus“ p. 617). Das 30. Lebensjahr als Taufzeit widerlegt Calvin aus den besonderen Umständen in dem Leben Jesu, aus der Jugend des „Bischofs“ Timotheus, stützt sich für das Vorhandensein jüngerer Getaufte auf Stellen wie 1 Joh. 2, 12 f. ²⁾. Was soll auch aus den Elenden werden, die, über zwanzig Jahre alt, todeswürdige Verbrechen begehen, aber, weil noch nicht dreißigjährig, nicht getauft werden dürfen, und nun abberufen werden vor Gottes Gericht? (S. 621.) Ebenso erlustigt sich Calvin über die vorgebliche Unzurechnungsfähigkeit der noch nicht Zwanzigjährigen (S. 622 f.). Zeige doch die tägliche Erfahrung die sittliche Unterscheidungskraft schon bei noch nicht Zehnjährigen (S. 623). Calvin hat recht. Doch ist es unehrlich, zu ignorieren, daß der spanische Bibeltheologe seine Vermu-

1) „Habet enim Deus arcanos modos quibus sua figmenta paulatim, ut visum est, formet.“ — Das arcanos modos stammt aus Servet selbst. S. oben.

2) „Nonne videmus, ut a pueritia usque colligat Deo filios, ut in fidei unitatem coeant omnes aetates?“ (p. 621). — Der Gedanke der omnes aetates in Christo collectae stammt wieder aus Servet selbst.

tung dem Moses dankt, abgesehen davon, daß das Alter der Mündigkeit doch psychologisch, pädagogisch und sozial seine hohe sittliche Bedeutung hat. Die mosaischen Bestimmungen sind auch da aus der Tiefe der menschlichen Natur gegriffen¹⁾. Die Zurückweisung der servetanischen Angriffe auf die Kindertaufe bildet die gelungenste Seite von Calvins Widerlegungsschrift. Den spanischen Maßlosigkeiten und Schwärmereien gegenüber erscheint des Piskarden nüchterne Strenge noch als wohlthätige Milde, obwol doch Calvin auch seinerseits mit den Schimpfreden nicht spart. Je ausführlicher und gründlicher aber der Genfer Ankläger die servetanische Lehre von der Taufe behandelt, um so greller ist der Kontrast mit Calvins völligem Schweigen zur servetanischen Lehre vom heiligen Abendmahl. Hier sind sich der Aragonier und der Piskarde eng verwandt. In dem IV. Teil von „Servet und die Reformatoren“, welcher die Stellung der romanischen Reformatoren zu dem Spanier behandelt, gedenke ich den Beweis dafür zu bringen, daß Servet der Erfinder der Calvinischen Abendmahlslehre ist.

Trechsel²⁾ weist trefflich darauf hin, wie nach Servet ein langer und gründlicher Konfirmandenunterricht, dessen Zweck und Inhalt Buße und Glauben sein müssen, die Vorbereitung zur Taufe vollende. Durch Mißverständnis einer Aeußerung Servets behauptet Trechsel, die Taufe sei Servets einziges Sakrament. Es ist ein neuer Beweis, welchen Wirrwarr die Servet-Interpreten anrichten, wenn sie die Worte, die Servet braucht, einfach in dem Sinne auslegen, wie sie unter den Evangelischen landläufig sind. Uns ist es landläufig, von zwei Sakramenten zu reden, von Taufe und Abendmahl. Einen Schriftgrund haben wir nicht dafür. Servet sagt, die Taufe sei *solum sacramentum*³⁾. Ohne weiteres wird angenommen, Servet meine, das

1) Selbstredend ist ja das „Nicht-unterscheiden-können“ nur relativ zu verstehen.

2) A. I, 139 f.

3) Die Stelle: Lehrsystem Servets (Gütersloh, Berthelsmann, 1878), Bb. II, Kap. VI.

h. Abendmahl sei kein Sakrament. Nun aber teilt Servet überhaupt nicht den willkürlichen Sakramentsbegriff der protestantischen Schule, sondern lehnt sich auf allen seinen Lehrstufen an das sacramentum Tertullians und der anderen alten Kirchenväter an. So schreibt Desolampad an Servet 1530: „Du beschwörest mich, ich solle nicht aus dem Sakrament eine Sache machen. Ich aber meinerseits bitte dich, daß du nicht aus der Sache ein bloßes Sakrament machst.“¹⁾ Denn der Apostel nennt Geheimnis (arcanum), was noch nicht öffentlich verkündigt worden ist²⁾. Und in der That war die Inkarnation einstmal's Geheimnis (arcanum erat aliquando), und noch keine Sache (et nondum res)³⁾. Der Brief, in welchem Servet den Baseler Antistes gebeten hatte, doch nicht aus dem geheimnisvollen Logos eine metaphysische Realität zu machen, noch ihn, der eben nur ein Sakrament war, als zweite Person in der Gottheit anzubeten, ist verloren, oder, wahrscheinlicher, vernichtet worden, wie fast die ganze Privatkorrespondenz des Aragoniers. Aber das erhellt deutlich genug, daß Servet und in seinem Gefolge hier Desolampad „Sakrament“ als gleichbedeutend mit *μυστήριον* (arcanum) fassen, und die geheimnisvolle Gottesverheißung zurückstellen gegen die über Erwarten herrliche Gotteserfüllung. Ein „bloßes Sakrament“ gilt hier weit weniger als eine angeschaute und betastete Sache, gerade wie die typische Weissagung weniger gilt als die thatsächliche Erfüllung. Und diesem Sinne bleibt Servet getreu in seinen übrigen Schriften. In Servets „Irrungen“ heißt es (fol. 50a) vom Logos: „Dieses Sakrament war uranfänglich im göttlichen Geiste (mente) verborgen, bis daß die Fülle der Zeiten kam“. Das Sakrament ist wieder das typische Geheimnis alter Zeiten, dem die Erfüllung der Gegenwart gegenübersteht. Das Wort wird Sache, reale Erscheinung in dem Menschen Jesus von Nazaret. Und gerade so tritt Gottes Geist in eine engelhaftige Erscheinung am ersten Pfingstfest. Dabei diene

1) „ne tu de re sacramentum solum facias“.

2) „quod nondum palam annunciatum“.

3) Mosheim, A. B. 391.

der Engel dem Menschen, gerade wie ehemals der Geist dem Worte diene. Und das fügte Gott so, damit die Sakramente, sagt Servet, den Sachen aufs beste entsprächen.“¹⁾ Die Sakramente sind hier Logos und Pneuma; die Sachen, Realitäten sind hier der Mensch Jesus und der Pfingstengel. Beide halten das, verkündigen das, erfüllen das im reichsten Maße, was geheimnisvoll einstmals in Wort und Geist versprochen worden war. Das Sakrament ist eine geheimnisvoll typisch = ideale Vorbildung dessen, was Gott später mit der That erfüllen will. Diese Darstellung des Menschen in Gott ist sakramental verborgen (sacramentaliter latet) in all den Schriftstellen, die vom Bilde, Angesicht, Person oder Gebärden Gottes reden (fol. 86 b). Damit aber niemand wähne, körperliche Gestalten fänden sich in Gott, hat er erklärt, das sei nur der Logos gewesen, will sagen, daß in der Vernunft Gottes selber die Disposition dieses Sakramentes bestand“ (fol. 119 a)²⁾. Auch in den Dialogen treffen wir denselben Sakramentsbegriff, wenn es heißt (fol. 5 b): „In den Engeln war schon das Sakrament des zukünftigen Christus.“ Wir haben also bis jetzt folgende Sakramente: das Wort, den Geist, die Engel, das typische Menschenbildnis in dem Gott des Alten Bundes.

Nachdem das feststeht, sagt Servet in dem Dialog von 1532 fol. 38 b, d. h. eben in der Stelle, deren spätere Form den Tschellschen Irrtum veranlaßt hat: „Unter dem Gesetz hat es allerlei Gelübde und Nazareate gegeben. Unter dem Evangelium sind sie alle erfüllt durch Christum. Wir brauchen keine neuen Gelübde und Nazareate mehr“; denn „wir sind allesamt Gott geweiht und Nazaräer geworden durch das große Sakrament in der Taufe, so daß von den irdischen Zeremonieen und Dekreten nichts uns mehr angeht“³⁾. Offenbar steht hier Sakrament in einem anderen Sinn, nämlich in dem von:

1) „ut sacramenta rebus optime consonent“ (fol. 86 b).

2) „In ipsa Dei ratione consistebat dispositio sacramenti hujus.“

3) „Facti nazaraei et Deo consecrati per sacramentum magnum in baptismo, . . . ut de terrestribus illis ceremoniis et decretis nihil ad nos pertineat.“

Gelübde, öffentlicher Verpflichtung, Eidschwur. Und damit das jeder wisse, vervollständigt Servet 1553 in der Restitutio eben diese Stelle dahin: „Es giebt kein anderes dem Christen heiliges Gelübde oder Eid, als allein jenes“. Das Taufgelübde allein kann mit Recht Sakrament genannt werden, weil es gerade so heilig ist, als wäre es ein Eidschwur (R. 537)¹⁾. In diesem Zusammenhange ist offenbar, daß die Taufe hier von der Seite gefaßt wird, wie sie das einzige vom alten Bunde noch übrige Gelübde ist, ein Gelübde, mit Herz und Leben Christo angehören zu wollen. Vom protestantischen Sakramentsbegriff ist in dieser Stelle der Dialoge, resp. der Restitutio, gerade so wenig die Rede, als wenn Servet 1553 schreibt: „Unser gutes in Christo befriedetes Gewissen sagt uns, daß wir von den toten Werken zum Sakrament der Reue, des Glaubens und der Taufe geführt worden sind“ (R. 529)²⁾. Wie einst der Begriff des Sakramentes als noch unerfülltes Geheimnis einen immer weiteren Umfang empfing, so beginnt nun der zweite Begriff des Sakramentes als des eidlichen Gelübdes ebenfalls sich auszudehnen. Die Reue ist ein Sakrament, der Glaube ist ein Sakrament u. dgl. m., will sagen, Reue, Glaube u. s. f. ist der Inhalt unseres christlichen Treuegelübdes. Sofern also im Abendmahl der Christ gelobt, immer im Gedächtnis halten zu wollen Jesum den Gefreuzigten und die ganze Gemeinde lieb haben zu wollen, wie Christi Leib und Tempel, insofern ist auch das Abendmahl ein Sakrament. Wo aber die Protestanten Sakrament sagen, da braucht Servet das ihm sehr liebe Wort Symbol³⁾. „Denn das ist“, sagt er z. B. R. 344⁴⁾, „im Abendmahl das wahre Symbol der Liebe (in coena verum charitatis symbolum), daß, wie wir aus Liebe unser

1) „quod solum merito dixeris sacramentum, quasi sacrum iusjurandum“.

2) „ab operibus mortuis ad poenitentiae, fidei et baptismi sacramentum perducti“.

3) „Vis hujus mystici symboli: Hoc est corpus meum. Non solet scriptura res varias ita connectere, nisi ubi est arcana quaedam et mystica connexio.“ R. 502.

4) Angelehnt an De justicia 1532 (Dialog. fol. 42 b).

Brot brechen und den Christen kommunizieren, so kommuniziert Christus selber sich uns und wohnt dann in uns auf eine noch vollkommnere Weise (*perfectius*)“. Das erste Abendmahl, das noch vor der erfüllten Kreuzigung genossen wurde, konnte von Servet als Sakrament auch im ursprünglichen Sinne begrüßt werden: erst mit der Ausgießung des Geistes wurde ja dies Geheimnis voll erfüllt¹⁾. Servet unterläßt aber diese Bezeichnung, sei es zufällig, weil er überhaupt auf die Formeln wenig Gewicht legt, sei es absichtlich. Denn in unserem jetzigen Abendmahl „giebt es nicht Symbole einer abwesenden Sache, wie in den Schatten des Gesetzes: sondern es ist ein sichtbares Zeichen einer (für uns) unsichtbaren Sache und ein äußeres Symbol einer inneren Sache“ (R. 507). Servet nennt das Abendmahl bald eine Einrichtung Christi (R. 509), bald eine durchaus göttliche und unvergleichliche Übung (*exercitium plane divinum et incomparabile*) in der opferwilligen Liebe und in der dankbaren Erinnerung an Christi unendlich große Wohlthaten (R. 505), bald ein großes Geheimnis, eine nicht eingebilbete, sondern substantielle Sache (*non res imaginaria, sed substantialis* R. 503), bald einen geheimnisvollen Inbegriff aller alten Opfer, der Sühnopfer gerade wie der Dankopfer (R. 517), bald und am häufigsten das Symbol der Liebe und der Gemeinschaft (R. 505. 509. 519). Sakrament im protestantischen Sinne nennt er es ebenso wenig wie die Taufe.

Das Verhältnis von Glaube und Taufe stellt Trechsel richtig dahin: durch den Glauben wird man Erbe des Himmelreiches, durch die Taufe aber erst Inhaber und Besitzer. Die Taufe ist kein bloßes Symbol, sondern das Werkzeug der Wiedergeburt. „Der Glaube, der einerseits das Organ der Rezeptivität bildet, empfängt andererseits durch die Taufe ein neues und höheres Leben.“ Dies Trechselfche „einerseits“ und „andererseits“ verwirrt den Leser. Der Glaube steht auf der Seite der Empfänglichkeit: er ist ihr Organ. Darum empfängt er auch. Das sind also nicht zwei Seiten, sondern es ist dieselbe Seite: zuerst in Ruhe, sodann in Thätig-

¹⁾ „*Ante missum paracletum non est consummatum coenae mysterium*“ (R. 437).

keit. Daß die Konfirmation (durch Handauflegung) durchaus keinen Grund in der Schrift habe (S. 141), ist keineswegs servetanisch. Servet nennt die Handauflegung die altursprüngliche Weise zu segnen (*benedicendi prisca ratio*) und berichtet, daß sie bald der Taufe vorangegangen, bald ihr gefolgt, bald weggefallen, bald wiederholt worden sei. Er ist ihr daher keineswegs feindlich, nur hält er diese Form nicht für unerläßlich (*sine ea vere dicitur baptismus spiritus*, R. 561). Bei der Abendmahlslehre ¹⁾ hebt Trechsel es als merkwürdig hervor, daß Servet sich der Theorie seines Hauptgegners zu nähern scheint (S. 142). Die Thatsache ist aber die umgekehrte: Calvin nähert sich der Theorie Servets. Trechsel hätte das wissen können. Als Trechsel den Inhalt von Servets II. Dialog bespricht, sagt Trechsel selber (S. 105): „Während Servet sowohl die Lutherische als die Zwinglische Abendmahlslehre verwirft, scheint ihm dagegen bereits eine der später von Calvin geltend gemachten mehr verwandte Ansicht vorgeschwebt zu haben“. Und in der That: Servets Dialoge stammen aus dem Jahre 1532, Calvins *Institutio* aus dem Jahre 1535. Daß wir durch das Abendmahl „gewissermaßen Gott selbst werden“ ²⁾, würde Servet als eine große Narrheit weit von sich gewiesen haben, da die Wirkung nie die Ursache werden kann. Endlich behauptet Trechsel, Servet wolle die fünf eigentlichen Sakramente der katholischen Kirche nicht als solche anerkennen; die katholische Messe halte er nicht für die wahre (S. 142). Trechsel behauptet da zu wenig und zu viel. Zu wenig: denn an der von Trechsel citierten Stelle, deren Wortlaut uns Trechsel vorenthält, nennt Servet die Messe ein entsetzliches Verbrechen (*facinus horrendum*). Zu viel: denn Servet läßt es sehr kühl, ob man sieben oder zwanzig heiligende symbolische Handlungen Sakramente nennt,

1) Daß „von der Taufe der Genuß des Abendmahls unter keinem Vorwande getrennt werden darf“ (S. 141), ist jedenfalls höchst missverständlich, da ja nach Servet niemand im Leben öfter als einmal (richtig) getauft werden darf, täglich aber, oder doch allsonntäglich das heilige Abendmahl genießen soll. Ebenso missverständlich äußert sich Trechsel auch noch im Artikel in Herzogs *N.-E.* XIV, 295.

2) Trechsel bei Herzog, S. 295.

oder zwei. Er faßt den Sinn eben so weit, daß ihm Gottes Wort, Gottes Engel, Gottes Geist u. s. w. Sakramente sind. Auch beginnt man ja neuerdings einzusehen, wie viel Willkür in der modernen Einengung des antiken Sakramentsbegriffes liegt ¹⁾.

Was Henry sagt ²⁾ über die drei servetanischen Gnadenmittel der christlichen Kirche: Predigt, Taufe, Abendmahl, ist aus dem eben Gesagten zu corrigieren. Servet will hier nicht alle Gnadenmittel der Kirche aufzählen, sondern nur die hauptsächlichsten hervorheben. Daß die Taufe dem Servet der Mittelpunkt des Heiles sei, nicht der Anfang (S. 272), ist richtig beobachtet. Die servetanischen Angriffe gegen die Kindertaufe (Henry zieht die Analogie keizerischer Mystiker des 12. Jahrhunderts heran ³⁾) erklärt Henry sich daraus, daß Servet den Glauben an die Erbsünde im kirchlichen Sinn als sinnlos darstellen wollte (S. 273). Eine Erklärung, die man gerade nicht sinnreich nennen könnte. Denn einmal ist das nie des Aragoniers Kampfsart, hinter dem Berge zu halten. Will er der Erbsünde zuleibe gehen, so geht er der Erbsünde zuleibe und schlägt nicht auf die Kindertaufe los. Auch fällt die Kindertaufe keineswegs etwa mit der Lehre von der Erbsünde dahin, wie Henry zu vermuten scheint. Die Kindertaufe mitten in einem christlichen Volk hat ihren Segen für sich allein. Vor allem aber ist Henry die Thatsache entgangen, daß gerade Servet zu den lebhaftesten und gründlichsten Verteidigern der Erbsündenlehre gehört ⁴⁾.

Bünjer ⁵⁾ unterscheidet gut das zweifache Lehren, weist darauf hin, daß nach Servet das Predigen ein äußerer Akt sei, mit dem die innere Wirksamkeit des Geistes verbunden ist; betont die Erteilung der Schlüsselgewalt an alle Gläubigen. Aus dem Umstand, daß Servet die Trinität und die Kindertaufe zugleich angreift, schließt Bünjer, die hervorgebrachte Einteilung der (pro-

1) Vgl. z. B. R. Rothes Ethik I, 374 f.; II, 456—463; III, 157.

2) L. C. III, 272 sq.

3) Henry citiert dafür Joh. v. Müllers Schweiz. Gesch. IV.

4) S. Servets Lehrsystem, Bd. II, Buch IV, Kap. VII.

5) De M. S. doctrina, 60 sq.

testantischen) Gegner der Reformatoren in Wiedertäufer und Antitrinitarier sei eine schwankende und unsichere. Indes eine Schwalbe, sagt das Sprichwort, macht keinen Sommer, und die Ausnahme bestätigt die Regel. Den Angriffen gegen die Kindertaufe geht dann Pünjer sorgsam nach: die Pädobaptisten sind keine Christen u. dgl. m. ¹⁾. Die Verteidigung der kraftvollen Wirksamkeit der Taufe gegen ihre Verächter, als wäre sie bloß ein äußeres Zeichen, wird hervorgehoben, ihr Verhältniß zum Glauben bestimmt (S. 64f.). Wird nun durch die Taufe die Seele, so wird durch das Abendmahl der Leib himmlisch. Höchst unbelangreich erscheint Pünjer die Forderung Servets, daß zur Benutzung beim Abendmahl die Gläubigen Brot und Wein opfern sollen (S. 68). Pünjer hat eben keine Ahnung, wie sehr dem spanischen Bibeltheologen an der Konformität mit der ursprünglichen Christensitte gelegen ist. Auch fühlte man ehemals so sehr dieser allgemeinen Sitte ethische Macht, daß man sie noch Jahrhunderte beibehielt, als die Kirche längst über mehr Mittel zu gebieten hatte, als zur Beschaffung von Kommunionbrot und -wein nötig war. Sehr wichtig hingegen erscheint Pünjer die Forderung (S. 68), daß man so häufig kommunizieren soll, als nur irgend möglich ist ²⁾. Recht auffallend ist es, daß Pünjer, der aus allen Winkeln und Ecken Servets Inkonssequenzen, Fehler und Fährlichkeiten herausucht, weder gegen die Abendmahls- noch gegen die Tauflehre Servets das Geringste auszusetzen hat. Hat etwa Taufe und Abendmahl nichts zu thun mit dem, was *lingua Germanica* „das praktische Moment der Religion“ dicimus ²⁾. Oder heißt er es bei Servet *omni a parte neglectam* (S. 91), weil er, Pünjer, es vernachlässigt?

1) In dem Satz Pünjers S. 63: „*Quum paedobaptismo abusum inutilem rejecto homines anno tricesimo esse baptizandos docens et papistis et reformatorum asseclis dissentiat caet.*“ ist mir *abusum inutilem* grammatisch unverständlich.

2) Das *minime quotidie* ist mißverständlich.

B. Fortschritt und Rückschritt der Restitutio in der Lehre von der äußeren Ordnung des Heils ¹⁾.

Auf den drei ersten Lehrstufen hatte Servet, präoccupiert durch das scholastische Zentralstück der Trinitätslehre, keine Zeit, sich mit der Ordnung des Heils zu beschäftigen. In Augsburg aber, mehr noch in Basel und Straßburg, war ihm denn doch klar geworden, daß die Scholastik mit ihrer Voranstellung der Trinität nur in Spanien noch die tonangebende Rolle spiele, in der übrigen, von Wittenberg und Zürich aus umgestalteten Welt aber ganz andere Dinge sich in den Vordergrund gedrängt hatten, dank dem betrügerischen Papst-Monopolhandel mit Ablass. Das war die Lehre von der Sündenvergebung oder von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke. Darum hatte auch Servet seit 1531 seine Studien jenen großen die neue Welt bewegenden Fragen zugewandt und 1532 die Frucht dieser Studien dem Publikum dargereicht in seiner Abhandlung von der Gerechtigkeit des Reiches Christi und von der Liebe. Das erste Hauptstück handelt von der Rechtfertigung durch den Glauben, das zweite vom Reiche Christi, das er durch seinen Tod und Auferstehung auf Erden gestiftet hat, das dritte beleuchtet den historischen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, das vierte handelt von der irdischen und himmlischen Macht der Liebe. Bei der Rechtfertigung und bei Gründung des Reiches Christi wird ja auch von der Predigt geredet, aus der aller Glaube kommt, auch ohne Verheißungen und Zeremonieen, bei den Gelübden des Gesetzes von dem einzigen Gelübde, welches das Evangelium an die Stelle der anderen gesetzt, dem Gelübde der Taufe, bei der Liebe vom Mahl der Liebe und der Kommunion. Indessen von einer Abstufung der Heilserziehung ist da noch nichts zu spüren. Eine Lehre vom Abendmahl ist schon mit festen markigen Strichen skizziert, in der Lehre von der Taufe entdeckt man das erste Vibrieren des embryonischen Herzschlags, die Lehre von Predigt und Schlüsselgewalt zeigt nur schwache vorausseilende

¹⁾ Die Begründung und Ausführung s. Lehrsystem M. Servets, Bd. II (Gütersloh, Berthelsmann, 1878).

Schatten. Die ganze Ausbildung und biblische Vertiefung fällt erst in die Zeit von Lyon, Paris und Vienne.

Der Fortschritt gestaltet sich nun in Folgendem: 1) Die göttliche Erziehung des Menschen zum Heil ordnet sich in drei Stufen: Predigt, Taufe, Abendmahl. 2) Die Predigt ist die Verkündigung des Gotteswortes, mit der Gott der Herr eine solche Kraftwirkung verbunden hat, daß durch sie beim Hörer eine vollständige Sinnesänderung vor sich geht. 3) Gott der Herr verknüpft diese Wirkung mit der Predigt nicht darum, weil er sie mit einer anderen äußeren Handlung nicht verknüpfen könnte, sondern weil er nach seinem Wohlgefallen diese Handlung als das für die Sinnesänderung des Menschen zweckmäßigste Mittel erkannt hat. 4) Der Predigt hat Gott der Herr die Schlüsselgewalt gegeben, durch welche sie einführt in das Himmelreich, aber den verstockten Sünder auch davon zeitweise wieder ausschließt. 5) Diese Kirchenzucht ist eine altapostolische Praxis und von großer Kraftwirkung zur Besserung der Sünder, aber sie darf weder urtheilen wollen über das Verborgene noch auch ausschließen wollen auf Lebenszeit. 6) Rechte Predigt und rechte Kirchenzucht kann nur der üben, der an seinem Herzen Christi rettende Gnade erfahren hat und gläubig seinem Heiland vertraut. 7) Dem Ungläubigen gegenüber wird die Predigt zur Katechese, d. h. zur Unterweisung über des Menschen Elend und Erlösungsbedürftigkeit. 8) Der Stand des Katechumenats ist ein sehr segensreicher und soll nicht leichtfertig abgekürzt werden. 9) Das Hauptziel des Katechumenen-Unterrichts ist Buße und zwar eine solche Buße, die das ganze alte böse Herz zerknirscht und zermalmt. 10) Auch die Buße kann nur der recht predigen, der die ganze Macht des Todes und der Hölle an sich erfahren hat. 11) Zum Predigen (in seinem Hause) ist zwar jeder gläubig Getaufte berufen, aber um äußerer Gründe willen werden doch solche ausgesondert, die diesen Dienst vor der ganzen Gemeinde übernehmen. 12) Der Predigerstand ist kein besonderer Stand, sondern der allgemeine Stand aller gläubig Getauften: aber zur dauernden Ausübung der Predigt und Lehrthätigkeit wird man ausgesondert durch Handauslegung. 13) Die Handauslegung ist keine Einsetzung Christi noch der Apostel, son-

dern ein altpatriarchalischer Brauch, den Christus in sein Reich
 hinübergenommen hat und geweiht. 14) Auch ohne die vorange-
 gangene Handauflegung könnte im Notfall einer der Gemeinde
 predigen, allein wo es irgend angeht, ist die durch ihr Altertum in
 der Christenheit geheiligte Sitte zu wahren. 15) Bei der Hand-
 auflegung soll man beten, daß Christus immerdar seine Hand in
 der Gemeinde haben wolle. 16) Die Prediger können ausge-
 sondert und berufen werden auf verschiedene Weise: a) indem die
 Gemeinde sie wählt; b) indem sie durch besondere Lehrtüchtigkeit
 sich, vom Geist getrieben, hervorthun; c) durchs Loos. 17) Der
 Prediger ist nicht dazu da, zu herrschen, sondern zu dienen.
 18) Die Dienste des Neuen Testaments unterscheiden sich so von
 denen des Alten Testaments, daß jene es zu thun haben mit dem
 Geist, mit der Freiheit, mit der Freude, mit der Dankbarkeit, mit
 der Erfüllung; diese mit dem Fleisch, dem Zwange, der Furcht,
 dem Brauche und der Verheißung: Die alttestamentlichen ver-
 sprechen, die neutestamentlichen geben Wahrheit, Trost, Heil und
 Himmelreich. 19) Die Dienste des Neuen Testaments sind nicht
 Selbstzweck, sondern nur um des neuen Menschen willen da.
 20) Durch das Predigtwort wird der neue Mensch so wahrhaftig
 und substantiell geboren, wie Christus geboren ist durch Gottes
 Wort. 21) Daher auch nur der predigen darf, der selber den
 heiligen Geist empfangen hat. 22) Durch die Predigt wird
 Christo die Welt ohne Waffengeräusch mit wunderbarer Gewalt
 unterworfen. 23) In diesem Sinne sind die Dienste des Neuen
 Testaments sichere und gewisse Wahrzeichen für eine innere Hand-
 lung, Geheimnisse Gottes zur faktischen Übertragung der Gnade.
 24) Das Zentrum der Predigt ist das Gebet, d. h. der tägliche
 Seelenumgang mit dem Heiland. 25) Darum auch bei der letzten
 Ölung wie bei jedem andern Brauch die wunderbare Lebens- und
 Heilskraft weit mehr in dem Gebet liegt als in der Wirksamkeit
 der Arznei: thut doch reines Öl keiner Wunde gut. 26) Auch
 die Ölung ist nicht von Jakobus, geschweige von Christo einge-
 setzt, sondern ein aus alten Zeiten herübergenommener Brauch, den
 das Evangelium in die Freiheit setzt, nur das Gebet über dem
 Kranken empfehlend. 27) Die priesterlichen Funktionen zur Ver-

söhnung der Menschen durch Christi Blut werden nicht darum auf Bestimmte von der Gemeinde übertragen, daß der einzelne damit seiner Priesterpflichten entledigt würde: vielmehr ist nach wie vor jeder einzelne gläubig Getaufte zum Priester Christi in seinem Hause eingesetzt und dort die priesterlichen Funktionen zu üben verpflichtet. 28) Aber es ist ein Trost für den einzelnen, wenn er in Gewissensbedrängnissen weiß, bei wem er sich Rats erholen und bei wem er privatim seine Sünden beichten und über die besonderen Umstände sich unterreden kann. 29) Darum hat die Gemeinde sich Jünglinge zu Dienern, Erfahrene und Bewährte zu Presbytern und besonders reich Begabte zu Bischöfen gesetzt. 30) Aber auch die Bischöfe dürfen nicht ohne Prüfung vor der Gemeinde jemanden aufnehmen, viel weniger ohne Zustimmung der Gemeinde jemanden ausschließen. 31) Das Beste aber muß immer Christus thun: wenn der nicht seine Kirche wieder herstellt und mit seinem Geiste leitet, so können menschliche Weisen nichts nützen. 32) Auch bedarf Christus keines Nachfolgers: denn er ist nicht tot; noch eines Stellvertreters: denn er ist nicht abwesend. 33) Überdies sind nicht Abteien, Bischofsitze oder Kardinalshüte die höchste Würde des Christen, sondern die Taufe. 34) Zu dieser höchsten Christenwürde bereitete Christus vor, indem er die kleinen Kinder aufnahm, herzte und segnete. 35) Durch jenen Gunstbeweis an die lieben kleinen unschuldigen Gottesbilder, die, gerade wie ihre Engel, das Angesicht Gottes erblicken sollen, wie sie denn Muster sind für die Geistig-Kleinen, zeigt uns der allermildeste Heiland, daß er die Kleinen nicht will in Tod und Hölle lassen. 36) Aber das ihnen versprochene Himmelreich erlangen sie erst nach dem Tode in Kraft der Höllenfahrt Christi, es sei denn, daß sie noch in diesem Leben getauft werden zur rechten Zeit. 37) Gott der Herr hat gar mannigfaltige Weisen, wie er die Kindlein vorbereitet aufs Himmelreich, die einen durch Gebet, Handauflegung und Segen, die anderen durch Unterweisung; welche (wie die Bethlehemitischen) durch frühe Bluttaufe. 38) Auch darf niemand Gott vorschreiben, woran er die Wunder seiner Erbarmung knüpfen soll: er kann auch geben über Erwarten, Bitten und Verstehen: denn sein Arm ist unverkürzt. 39) Die Regel aber ist die, daß Gott

die vollste Gewißheit der Sündenvergebung mit der heiligen Taufe verknüpft. 40) Wenn daher ein Katechumen aufrichtig Buße gethan und mit innerster Seele auf Christum als auf seinen Heiland traut, so wird ohne jede Frage dem Katechumenen sein Glauben angerechnet werden zur Gerechtigkeit; allein, wenn er stirbt, während er einen Täufer sucht, so wird er, weil ungetauft, nicht die Gewißheit haben des sofortigen Eintritts in das Himmelreich, sondern er wird, wie die gläubig gestorbenen Patriarchen und Propheten, erst im Scheol, im Paradiese, harren, bis Christus kommt, ihn, vermöge seiner Höllenfahrt, aus der Grabeswelt zu erlösen. 41) Wir dürfen den nicht sicher machen, den Gott nicht sicher gemacht hat; aber wir haben auch kein Recht, Gottes Zorn weiter, als er selbst thut, auszudehnen. 42) Wie Christus mit seiner Taufe als dreißigjähriger Mann ein vollkommener Priester Gottes wurde, so werden auch wir versiegelt zum Priestertum Christi mit dem Tage der Taufe. 43) Christi Taufe ist das Vorbild unserer Taufe, während die fleischliche Beschneidung des Alten Bundes sich in der geistlichen Herzensbeschneidung des Neuen Bundes erfüllt: auch ist es nicht die Weise des Evangeliums, ein Fleischliches an die Stelle eines anderen Fleischlichen zu setzen. 44) Die christliche Taufe ist kein bloßes Symbol, wie die jüdischen Waschungen, die oft wiederholt werden mußten, weil sie dem Geiste nichts gaben, sondern nur etwas verhießen: vielmehr ist die christliche Taufe das Wunder Gottes, durch welches ein Sündenkind aus Wasser und Geist zu einem Gotteskind wiedergeboren wird. 45) Diese substantielle Geburt eines wirklichen und wahrhaftigen neuen Menschen, des Himmelsmenschen Christus in unserem Herzen, geschieht weder auf magische noch auf spiritistische Weise: darum nicht ohne inneren Glauben, aber auch nicht ohne äußere Taufe. 46) Der Glaube rechtfertigt, aber er allein kann nicht ins Himmelreich führen: die Taufe wäscht unsere Sünden ab, doch bringt sie uns nicht ins Himmelreich ohne Glauben. 47) Es giebt nur einen einmaligen Eintritt in das Himmelreich, darum darf auch die Taufe nicht wiederholt werden. 48) Wo aber ein Wasserbad war ohne Wiedergeburt, weil ohne Wissen und Geist Christi, da muß nach geschעהner Buße und nach ge-

wonnenem Glauben behufs Eintritt in das Himmelreich christlich getauft werden, wie auch die gläubig gewordenen Johannesjünger christlich getauft wurden nach der Johannisstaufe. 49) Die Taufe ist ein so entscheidendes energisches Gnadenmittel, weil in ihr und durch sie Gottes heiliger Geist wirkt. 50) Der Getaufte erhält mit dem Tage seiner Taufe auch den Geist Christi: darum denn auch Christus, der himmlische Mensch, erst mit dem Getauften die unvergängliche Substanz, die göttliche Natur, kurz dieselbe Gattung teilt. 51) Erst der gläubig getaufte Mensch ist Vollmensch vor dem Herrn, ein Mensch mit gesunder Vernunft, ruhigem Gewissen, voller Willensfreiheit und spontanem Trieb zum heiligen Handeln. 52) Aber ohne Glauben nützt die Taufe nichts: denn der Glaube ist das innere Gnadenorgan, die Taufe das äußere Gnadeninstrument. 53) Die Taufeseinsetzung Christi fordert, daß wir, indem wir taufen, zu Jüngern machen sollen alle Völker. Glauben und getauft werden, das ist die Regel Christi. 54) Darum muß erst gepredigt werden das Evangelium zur Vergebung der Sünden, danach folgt die Taufe. Weder von Erwachsenen noch von Kindern wird da besonders gehandelt. 55) Eine Taufe ohne den Namen Christi ist keine rechte Taufe. 56) Die Taufe ist das heilige sakramentale Gelübde an Eides Statt, daß wir von Stund an gänzlich Christo gehören wollen. 57) Auf die Masse des Wassers kommt es in der Taufe nicht an: Benetzung thut dieselben Dienste wie Untertauchen. 58) Die Handauflegung bei der Taufe ist ein löblicher alter Brauch, aber nicht unerläßlich. 59) Aus dem „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ folgt nicht, daß nicht noch heute die Kindlein zu Jesu kommen könnten, wie damals. Von der Taufe wird da nichts gemeldet. Der Herr hat viele Wege. Jedenfalls wird noch heute des Gerechten Gebet viel vermögen, um die Kleinen zu schützen vor allerlei Gefahr. 60) Aus dem Wasser und Geist zum Himmelreich geboren werden kann aber niemand, der nicht himmlisch wird: denn das Himmelreich ist inwendig in uns. 61) Unserer Söhne ist die Verheißung des Geistes, weil über Kind und Kindeskind, sobald sie glauben, sich Gottes Geist ausgießt. 62) Christus hat alle Altersstufen sich geheiligt, jede in dem

Grade, als sie der Heiligung fähig war. 63) Kann nun aber ohne Glauben und Taufe der innere Mensch nicht geboren werden, so kann er ohne Liebe und Abendmahl nicht am Leben bleiben. 64) Das in der Taufe neu geborene Gotteskind muß nun auch Nahrung finden, soll es nicht verhungern. 65) Doch nicht unvorbereitet soll der getaufte Christ zum Tische des Herrn nahen. 66) Was des Katechumenen Buße vor der Taufe, das ist des Kommunikanten Vorbereitung vor dem Abendmahl. 67) Wer in seiner Schuld, z. B. in der Unversöhnlichkeit, beharrt, der muß so lange von der Kommunion ausgeschlossen werden. 68) Eine gute Vorbereitung zur Kommunion außer Reue, Fasten und Beten ist die Darbringung von Brot und Wein zum besten des ärmeren Bruders. 69) Solch ein Liebesbeweis des für Christi Rettung dankbaren Bruders war die Opferspende, welche von der apostolischen Zeit her für das Abendmahl gefordert wurde. 70) Solche freiwillige Gütergemeinschaft, in dem Grade wie es jedem gut dünkt, ja mit Einschluß der freiwilligen Armut, ist ein Zeichen der Gesundheit des Leibes Christi. 71) Wo die alle Standesunterschiede ausgleichende Liebe nicht ist, da ist auch ein Liebesmahl im Sinne Jesu nicht möglich. 72) Darum soll auch beim Abendmahl die Gemeinde sich nicht in verschiedene Abteilungen teilen, die privatim für sich kommunizieren, sondern gerade wie die vielen Körner ein Brod bilden, so sollen auch alle Kommunikanten einen unverfehrten Leib bilden, nicht aber einen zerrissenen Leib. 73) Das Widrigste von allem aber wäre, wollte jemand sagen, von diesem Leib sei das Haupt fern, der Leib auf Erden, das Haupt im Himmel. 74) Wenn Christus nicht einmal in der Taufe gegenwärtig wäre mit seinem Geist und im Abendmahl gegenwärtig mit seinem Leib, wozu nützte uns dann seine Gegenwart? 75) So ist das Mahl denn der Taufe notwendiges Komplement, gerade wie die Taufe ist des Mahles notwendige Vorbedingung. 76) Bei des Brotes Speisung teilt er selbst sich uns so wahrhaftig mit, wie er gesagt hat von jenem Brote: „Dies ist mein Leib.“ 77) So verschiedene Dinge pflegt die Schrift nie zu verbinden, ohne daß zwischen beiden eine gewisse geheime und mystische Verwandtschaft stattfände. 78) Der Leib Christi ist wahrhaftig Brod, weil er

wahrhaftig das tägliche Brot ist für unseren inwendigen Menschen. 79) Das Brot ist wahrhaftig Christi Leib, weil das Brechen dieses Brotes unsere wahrhaftige Theilnahme am Leibe Christi bewirkt. 80) Die Eßwerkzeuge unseres inwendigen Menschen, mit denen er Christi Fleisch und Blut sich substantiell assimiliert, sind Glaube und Liebe. 81) Im Abendmahl beten wir Christum an, den Gegenwärtigen, seiner unermesslichen Wohlthaten beständig eingedenk. 82) Wir verwerfen aber der Einbrotler Lehre, als müsse man Christi Leib mit den Zähnen kauen und durch den Schlund hinunterschlingen. Ist es doch vielmehr eine Seelenspeise, welche mit der gläubigen Seele zusammenwächst zu einer Substanz. 83) Wir verwerfen der Figürler sophistisch kaltes Symbol: ist es ein Zeichen, so ist es ein Zeichen eines unsichtbaren Dinges; ist es ein Symbol, so ist es ein Symbol einer inwendigen Sache. Der Hinweis „dies“ wäre sinnlos, wenn nicht auf ein Etwas, das hier vorhanden ist, hingewiesen würde. 84) Wir verwerfen der Umsubstanzler hirnlose Zauberei, die aus Brot Nicht-Brot macht, die Krümchen Weißes verkauft, Brot anbetet und das Fleisch Christi selber von den Hunden fressen läßt. 85) Wir aber halten uns an die apostolische Weise, nach der unser inwendiger Mensch mehr Gemeinschaft hat mit der Substanz des Leibes Christi, als mit ihr seine Mutter hatte, die ihn unter dem Herzen trug, dem Fleische nach. 86) Und gerade so eins mit Christo ist dein kommunizirender Bruder seiner innersten Substanz nach. Und den solltest du nicht lieben? 87) Wer nicht das Abendmahl braucht, wie es der Herr eingesetzt hat, der kann seine eigenste innerste Substanz nicht kennen lernen, der weiß nicht, zu welchem einem himmlisch unvergänglichen Wesen wir durch die Auferstehung Christi berufen sind. 88) Das apostolische Abendmahl enthält in sich durch ein wunderbares Geheimnis alle alten Opfer, die Sühnopfer gerade wie die Dankopfer. 89) Doch gehört zum apostolischen Abendmahl nicht eine pedantische Nachäfferei jedes geringsten damaligen Umstandes. Hat doch Christus nicht Brot und Wein gewählt, um die Kommunion zu erschweren, sondern um sie zu erleichtern. 90) Wohnen Christen an einem Ort, wo Wein nicht zu haben ist, so wähle man ein anderes Getränk; ist

die Weizenernte ausgeblieben, so wähle man ein anderes Korn, und dieser Kelch und dieses Brot wird der Bruderliebe und der Gemeinschaft mit Christo Symbol sein. 91) Das Krümchen und der Tropfen sollen dich zur Mäßigkeit gewöhnen und zum Dank auch für die geringsten Gottesgaben. 92) Wir sollen aber nicht einmal bloß im Jahr oder nur alle Quartal communicieren, sondern so oft wie nur irgend möglich, mindestens doch alle Sonntage. 93) Sind wir aber mit jener unvergänglichen Speise genährt, so können wir nimmer vergehen.

So viel Licht in der äußeren Heilsordnung der Restitutio leuchten mag, so finden sich doch gerade hier auch die schwersten Schatten. Servet hat seinen christologischen Reformen ein gut Theil von ihrer Kraft genommen, indem er nicht zu den Freitäufern, sondern offen zu den Wiedertäufern sich bekannte: eine Ansicht, der er auf seinen vier ersten Lehrstufen völlig fern stand. Wir müssen daher hier einen höchst gefährlichen Rückschritt konstatieren. Während es in der ganzen Konsequenz des servetanischen Denkens lag, daß er Freitäufer sein mußte, d. h. zu jener großen Partei gehören, welche die Zeit der Taufe frei gab, weil die Bibel nichts über der Taufe Zeit bestimmt, und Gottes Weg und Willen freigab, weil der Herr der Welten seine Gnadenwunder nicht ausnahmslos an ein einzelnes Symbol binden konnte, wird der Spanier Wiedertäufer aus Leidenschaft für die Duldung, wie er Feind der scholastischen Trinitätslehre geworden war aus leidenschaftlicher Liebe zu Jesu. Die Rückschritte der Restitutio sind folgende: 1) Weil das Neue Testament nur von Erwachsenentaufe spricht, so dürfen, auch unter ganz veränderten Verhältnissen, nie Kinder getauft werden. Mit demselben Recht könnte man sagen, weil das Neue Testament die Sklaverei, die Leviratshehe, die Polygamie u. s. w. nicht abschafft, so dürfen die Sklaven nie befreit werden u. s. f. 2) Weil wir den Glauben der Kinder nicht sehen, so haben sie keinen Glauben. Mit demselben Recht könnten wir sagen: weil wir den heiligen Geist in der Taufe nicht sehen, weil wir Christi Leib in dem Abendmahl nicht sehen, so ist in der Taufe der heilige Geist nicht vorhanden, noch auch im Abendmahl der Leib des Herrn. 3) Weil Christus im dreißigsten

Lebensjahr getauft worden ist, so muß jeder Gläubige, der so alt wird, im dreißigsten Lebensjahr getauft werden. Mit demselben Recht könnte er sagen, weil Christus im dreiunddreißigsten Lebensjahr den Märtyrertod erlitten hat, so muß jeder Gläubige, der so alt wird, im 33. Lebensjahre den Märtyrertod suchen; weil Christus mit 12 Jahren zuerst den Tempel betrat, so muß jedes Christenkind im 12. Lebensjahre zuerst den Tempel betreten; weil Christus am Grünen Donnerstag die Füße wusch, so müssen alle Hausväter ihren Kindern, alle Meister ihren Gesellen, alle Prediger ihren Beichtkindern am Grünen Donnerstag die Füße waschen, u. s. f. 4) Weil jeder seines Glaubens leben soll, so kann der Glaube der Paten dem Kinde nichts nützen. Mit demselben Recht könnte man sagen: Darum kann auch der betende Glaube des Gerechten dem oft schon besinnungslosen Kranken auf dem Totenbett nichts nützen; darum kann auch der Glaube des Predigers dem Hörer nichts nützen; darum kann auch der Glaube des Seelsorgers dem Beichtkinde nichts nützen; darum kann auch der Glaube des Apostels dem Bibelleser nichts nützen. 5) So besonnen auch Servets Exegese sich oft zeigt, wo er die widerlegt, die aus Stellen des Neuen Testaments beweisen wollen, daß man damals Kinder getauft habe oder daß man nur Kinder (im Christenvolke) taufen dürfe, so widerlich allegorisierend und ungesund interpretiert er da, wo er in Schriftstellen eine Polemik gegen die Kindertaufe finden will. 6) Sein Fanatismus gegen die Kindertäufer ist geradezu blind, wenn auch zu bedauern steht, daß seine Widersacher, statt seinen Wahn durch Eindrigkeit zu heilen, jedes Schimpfwort nur mit einem neuen Schimpfwort erwiderten.

Ernstlich beklagenswert sind die schweren Taufverirrungen, Schriftverdrehungen und Lehrinkonsequenzen des aragonischen Bibeltheologen. Dennoch ist dieses Hauptstück eines der dankenswerthesten im ganzen System. Denn 1) giebt es so leicht keinen tieferen, würdigeren und erhabeneren Taufbegriff als den der Restitutio. 2) sind in der Keryktik so viel praktisch bedeutende Gedanken vorgebracht, daß manche noch heute Geltung haben, andere sich erst jetzt in kirchlichen Kreisen Bahn zu brechen beginnen. 3) Die Abendmahlslehre bietet eine so glückliche, mystisch-ideale

Vermittelung zwischen den Extremen und doch einen so positiv klaren und entschiedenen Standpunkt, daß sie zunächst Calvins Billigung erwarb — die einzige Lehre in der gesamten Restitutio, die Calvin nie angegriffen hat — und heutzutage teils unmittelbar aus der Bibel, teils auf Umwegen aus Servet, weit mehr Anhänger gewonnen hat, als sich ihres servetanischen Ursprunges bewußt sind. 4) Auch der Sakramentsbegriff Servets, weder katholisch noch auch protestantisch gehalten, sondern bewußt anknüpfend an den altpatristischen Sprachgebrauch kann beitragen helfen, unseren so willkürlichen Sakramentsbegriff biblisch zu ethisieren. Überhaupt trifft man in diesem Lehrstück der Restitutio gerade für die Ethik sehr dankenswerte Momente.

2.

Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia.

Von

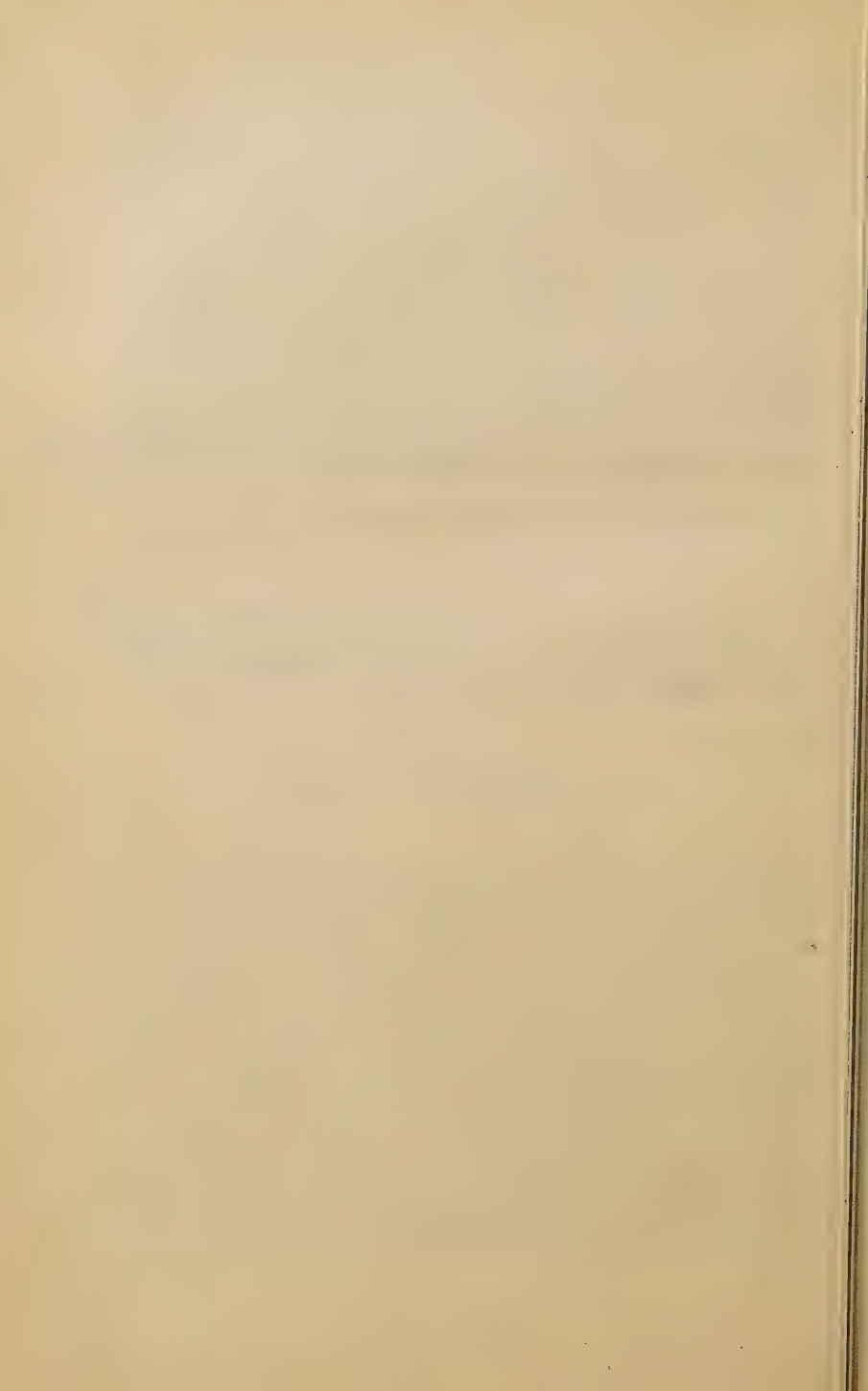
Lic. Dr. Nowack,
außerord. Professor zu Berlin.

Im Jahrgang 1875 der „Jahrbücher für deutsche Theologie“ hatte Wellhausen die Zeitrechnung des Buches der Könige seit der Teilung des Reiches einer eingehenden Untersuchung unterworfen und sowohl was das System der Zeitrechnung als auch die Hebung verschiedener Schwierigkeiten der biblischen Chronologie betrifft, einige entscheidende Gesichtspunkte mit Scharfsinn herausgestellt. Gegen seinen Lösungsversuch des vielventiliierten Problems über die Datierung der Expedition des Sancherib gegen Jerusalem a. a. O., S. 635 hatte sich Herr Prof. Kleinert in dieser Zeitschrift 1877, S. 167 ff. erklärt. Indem er sich darauf stützte, daß das sechste Jahr des Hiskia als das Jahr der Eroberung Samariens nicht durch Berechnung gefunden sein kann, sondern

HENRI TOLLIN. Die bisherigen Darstellungen der
Eschatologie Michael Servet's.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

XXV. (1882), 483-488



XIX.

Die bisherigen Darstellungen der Eschatologie Michael Servet's.

Von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Die biblische Eschatologie beschäftigt heute lebhafter als je die wissenschaftlichen und praktischen Theologen. Man lernt dabei von Luther, Melanchthon, Osiander, Calvin. Servet steht geistig den grössten Männern seines grossen Jahrhunderts gleich. Er hat oft und viel über die biblische Eschatologie nachgedacht. Sollten da die biblischen Theologen nicht auch von dem unglücklichen, aber genialen Spanier etwas lernen können?

Bisher hat man das freilich verschmäht. Die bisherige Darstellung seiner Eschatologie diente nur, ihn zu brandmarken.

Calvin (Opp. ed. Baum VIII, 507 sq.) bringt in den aus Servet's Werken excerpirten Sentenzen (S. 38) Servet's Lehre von der Sterbefähigkeit der Seele zu guterletzt seinen Richtern vor die Augen, man kann nicht sagen verfälscht, aber doch so geschickt gestellt, dass sie den Spanier sehr compromittiren musste. Servet ist darüber sehr ärgerlich, und behauptet, die Stelle selbst, die Calvin ausgehoben, lehre, wie perfide der Picarde handle. Sage er selbst doch, die Seele sterbe gleichsam, und werde in der Hölle schmachkend erhalten. Schmachte sie aber, so lebe sie doch noch (l. l. p. 518). Calvin gesteht das „gleichsam“ zu. Aber das vermehre noch Servet's Gottlosigkeit. Denn sobald er durch jenen Vergleich den Tod der Seele gewissermassen abgeschwächt hatte, füge er hinzu: „Noch durch eine andere schlimmere Weise sei die Seele sterblich geworden durch die Sünde, gerade wie das Fleisch.“ Solch

Buch hätte er wahrlich nicht drucken lassen dürfen, wenn er sich nicht in so offenbaren Verleumdungen ertappen lassen wollte. Wie soll man aber etwas Gewisses aussagen über seine Lehren, da er der Seele Elemente bald in der Luft verweht, bald ihrer Substanz entblösst, bald mit dem Fleisch gemeinsam dem Tode übergeben werden, bald wieder nur gleichsam sterben lässt (p. 552). Servet weiss auf diese verstärkte Beschuldigung nur zu antworten, der geistliche Tod oder der Sündentod heisse (in der Bibel) schlimmer. Von dem rede er. Was habe der aber mit der Wuth Calvin's zu thun? (l. l.) Calvin aber geht weiter: „Wie kann Servet, wenn unser Geist himmlisch ist und ungeschaffen und consubstantiell mit Gott, so dass er uns vergottet, sagen, dieser Geist erlösche? Heisst das nicht jene aus Gott und dem Menschen zusammengewehrte Masse zum Untergang verdammen und so Gott selber vergänglich machen? (p. 606.) Calvin versteht hier seinen Widersacher nicht. Nur soweit er geschöpflich ist, stirbt nach ihm die sündige Seele und der arge Geist; soweit er göttlich ist oder von Christo göttlich neu belebt wird, bleibt er leben und lebt wieder auf. Auf des Spaniers letzten Einwurf entgegnet der Picarde, Servet erscheine nun nur noch giftiger als zuvor; beim Ringen habe er sich den Strick selber enger zusammengezogen. Vom geistlichen Tode sei da keine Rede. Setze doch Servet selber hinzu „gerade wie das Fleisch“. Auch sei seine Lehre voller Inconsequenz und Widerspruch (p. 623 sq.). Calvin vergisst, dass nach Servet in den Sündentod die Seele verwickelt werde, „gerade wie das Fleisch“, und dass die über die Seele sich widersprechenden Aussprüche Servet's theils Bibelsprüche sind, theils auf Bibelsprüchen beruhen. „Wie ein wildes Pferd,“ sagt Calvin, „springe Servet bald hierhin, bald dorthin. Wo er von der Hölle spricht und von den Verworfenen sagt, dass sie nach dem Tode nicht sicher wissen werden, ob sie verdammt sind, wenn sie es gleich fürchten, da schreibt er dieselbe Furcht auch dem Abraham und dem David zu, als sie gestorben sind. Und dennoch sagt er wieder anderswo, dass die, welche vor dem Tode Christi gestorben sind, in die Hölle gestossen seien,

als hätte sie Gott der Vergessenheit übergeben. Nur wenige nimmt er aus, welche die Hoffnung auf den kommenden Christus begünstigte. Wer sind aber diese wenigen, unter welchen er dem Abraham und dem David nicht einmal den letzten Winkel überlässt? Dann wieder sagt er so allgemeinhin: Teufelsbeute seien die frommen Seelen gewesen, bis Christus als ihr Befreier erschien. Uebrigens will ich nicht fragen, was sie nach dem Tode erlangt haben, da er während ihres Lebens sie der geistlichen Gnade beraubt (p. 640). Auch hier wieder übersieht Calvin, dass es Aussprüche Jesu, der Apostel, Psalmisten und Propheten sind, die Servet einfach registriert, weil er sie nicht übersehen darf als *étudieux de la sainte écriture, ayant zèle de vérité*. „Mir bleibt noch übrig,“ schliesst der Genfer, „das eine Hauptstück von der eingebildeten Auferstehung (*dē imaginaria resurrectione*), in welchem er sich in des Teufels Stricke stürzt, stillschweigend (*tacite*) als Libertiner bekennend, da er sich nicht über diesen meinen ihm gemachten Vorwurf¹⁾ beschwert. Auch ist es gewiss nicht zweifelhaft, dass in seinen gedrehten Wendungen etwas geheimes Gift versteckt liegt (*aliquid occulti veneni subesse*, p. 640). Servet hatte nicht geantwortet, weil der seiner Lehre von der Wiedergeburt gemachte Vorwurf nicht substantiirt worden war. Dass der Genfer hier dem Spanier nichts anhaben konnte, erhellt aus den vorsichtigen Wendungen. Es ist eben Ketzerhascherei.

Mosheim (A. V. 362) meldet von Servet's Eschatologie nur, „dass, wer vor der Taufe stirbt, ob er gleich glaube, die Qual der Hölle empfinden müsse; wer hingegen glaube und darauf getauft werde, habe die Hölle so wenig zu fürchten, wie der auferweckte Christus. Auch glaube Servet ein Reinigungsfeuer, durch welches an jenem Tage alle Christen werden gehen müssen, bevor sie in die Wohnung der Seligen aufgenommen werden. Diess nenne er die Feuertaufe“ (S. 371).

¹⁾ Sua phantastica regeneratione, so lautete der Vorwurf, *simplices in diaboli laqueos praecipitat, planeque hac in parte Libertinus est* (p. 552).

Statt „an jenem Tage“ muss es hier heissen „in jener Welt“.

Trechsel (A. I. 141) sagt, „nach Servet sei der neue Mensch vom Tode in's Leben hindurchgedrungen, so dass für ihn eine Auferstehung nicht mehr eigentlich stattfinden, sondern nur das schon vorhandene, aber jetzt noch verborgene Leben sich dereinst offenbaren wird.“ Trechsel vergisst, dass Servet allerdings eine unmittelbare Wiederkunft Christi erwartet. Die dann Lebenden brauchen, als nicht gestorben, nicht aufzu-erstehen. Von der leiblichen Auferstehung der Christen im Allgemeinen redet Servet mit derselben Begeisterung, als von der Auferstehung Christi. Es ist ihm eine neue Stufe der Herrlichkeit, wenn gleich der Substanz nach das ewige Leben schon hienieden mit der Stunde der Wiedergeburt beginnt. Auch hebt Trechsel hervor, dass bis zum zwanzigsten Lebensjahre der Mensch wegen Adam's Sünde zwar dem Scheol unterworfen sei, aber nicht in die Hölle komme (I. 137 f.). Er vergisst nur, wieder darauf hinzuweisen, dass Servet seine Theorie von der mangelnden sittlichen Erkenntniss der Unmündigen entlehnt hat aus der Bibel (Pentateuch).

Henry (Calvin III. 274 f.) gesteht ein, die Unsterblichkeit der Seele habe Servet unstreitig angenommen, obgleich sie nicht immer deutlich aus seinen Werken hervorgehe. Auch das Reinigungsfeuer wird erwähnt. Unrichtig ist es, dass die Seelen am Ende nach Servet sich in den Begriff Gottes auflösen. Der Begriff Gottes und die Ideen decken sich nicht bei Servet. Vom Begriff Gottes redet er gar nicht in der Eschatologie. Jede Idee aber hat ihr *εἶδος*, ihre Gestalt oder Form. Und *forma est quae dat esse rei*. In der Idee liegt die Species und das Individuum. Beides wird nach Servet in der Auferstehung gewahrt, so dass Identität der Person besteht. Henry erkennt in Servet's Lehre Höllenstrafen und zukünftige Seligkeit an. Missverständlich ist es, die Lehre von der „Wiederherstellung aller Dinge“ stehe p. 355. Jene Wiederherstellung oder Wiederbringung aller Dinge, also auch des Satans, lehrt Servet nie. Der Teufel kann nach ihm nie erlöst

werden, weil er frei immerdar das Böse will. Seine Strafe wächst im selben Masse, als er mehr Menschen in seine Gehenne verführt.

Pünjer (D. S. 70 sq.) bringt eine servetanische Eschatologie voller Widersprüche eigener Erfindung. Die nach der Taufe nicht gesündigt haben, sollen mit Christo herrschen, nachdem sie ihre Sünden hier bezahlt und abgewaschen haben. So nach Pünjer. Nach Servet aber sündigen die getauften Gläubigen noch täglich, doch nicht aus Bosheit, sondern aus Schwachheit. Wer noch nach der Taufe aus Bosheit sündigt und so wieder abfällt vom Glauben, der hat eine Todsünde begangen, und die ist nicht wieder zu vergeben. Nach Pünjer werden die gläubigen Getauften nicht in die Hölle geführt, sondern schlafen im Tode und ruhen mit Christo. Die Hölle aber sei das Grab. Danach würden die gläubigen Getauften nicht begraben, ein Unsinn, von dem Servet nichts weiss. Nach Pünjer werden die im Tode schlafenden Gläubigen regieren im himmlischen Reich. Nach Servet regieren Schlafende gar nicht, und das himmlische Reich oder Himmelreich fällt ihm vor dem Tode. Das Reich nach dem Tode nennt er „jene Welt“. Nach Pünjer ist die Unterwelt nicht ein einziger gemeinsamer Ort noch der Schooss Abraham's, sondern die Gräber. Servet hingegen nimmt die Unterwelt allerdings auch als besonderen Ort, unterschieden von den Gräbern, und der sittlich erhabnere Theil der Unterwelt ist ihm Abraham's Schooss. Richtig hebt Pünjer hervor, dass Servet eine ewige Verdammniss lehre. Aber der Widerspruch, dass am jüngsten Tage nichts als Gott bleiben und doch wieder von den Bösen geredet wird, die im Gottes-Feuer schmerzenseich ewig verzehrt werden und von den Wiedergeborenen, die im Gottes-Feuer wonnereich ewig verklärt werden, jene in den mannichfachsten Stufen der Verdammniss, diese in den mannichfachsten Stufen des Heils, dieser Widerspruch ist wiederum nichts als eine Eintragung Pünjer's. Hingegen trifft es zu, dass Servet gegen Origenes die ἀποκατάστασις ausdrücklich verwirft (p. 71).

Wer sich über die Eschatologie des grossen Spaniers näher informiren will, der vergleiche einerseits meinen Artikel über Servet's Lehre vom Antichrist ¹⁾; andererseits mein Lehrsystem Michael Servet's ²⁾.

XX.

Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulinischen Briefe.

Von

Dr. Hermann Rönsch in Lobenstein.

Unter den Urkunden der Itala nimmt der bekanntlich der Königl. Bibliothek im Japanischen Palais zu Dresden zugehörige cod. Boernerianus insofern eine besondere und eigenthümliche Stelle ein, als die darin enthaltene lateinische Uebersetzung nicht neben, sondern über dem griechischen Texte steht, also eine Interlinearversion ist, und an vielen Stellen eine zwei- und mehrfache Uebertragung darbietet. Dem 9. Jahrhunderte und einem helvetischen Kloster, vielleicht dem zu St. Gallen, entstammend, umfasst er die 13 Briefe des Paulus in der hergebrachten Aufeinanderfolge. Auf fol. 23 stehen am unteren Rande drei Zeilen von erster Hand in ersischer oder altirischer Sprache (vgl. meine Mittheilungen hierüber in dieser Zeitschrift 1866, S. 281—292), welche von Dr. Todd entziffert und englisch, wie folgt, übersetzt worden sind: „To come to Rome (is) great labour, little profit. The thing that you seek here,

¹⁾ Zeitschrift für wissensch. Theologie XXII, 3, S. 351—374.

²⁾ Bd. III. Gütersloh 1878, S. 283—319.

HENRI TOLLIN. Servet's christologische Be-
streiter.

Jahrbücher für protestantische Theologie.

VII. (1881), 284-325



so sehr bei Gemeinplätzen bleibt, wie die seine“: so fragen wir — denn jede Fiction muss doch einen Sinn haben — mit Hilgenfeld: „Wer konnte zu dieser Zeit nur noch darauf kommen, zu Gunsten des herrschenden Christenthums gegen das zurückgesetzte Heidenthum und gegen das ohnmächtige Judenthum solch' ein Exercitium zu schreiben und dabei den gangbaren Weissagungsbeweis rein zu vergessen?“

(Fortsetzung folgt).

Servet's christologische Bestreiter.

Von

Lic. Th. Henri Tollin,

Prediger in Magdeburg.

Michael Servet's Denksystem ist christologisch, weil christocentrisch. Auch ist kein Werk Servet's so oft besprochen worden, wie die *Restitutio Christianismi*. Nach der *Restitutio*, insbesondere nach ihrer Christologie, bildete sich das geschichtliche Urtheil über den spanischen Antitrinitarier. Und doch repräsentirt sie nur die fünfte Phase in Servet's Denken: eine Phase, die sich aus der vorangegangenen erklärt.¹⁾

Unter den Kritikern und Darstellern der Christologie der *Restitutio* stehen Servet's Zeitgenossen obenan. Sie haben das vor den späteren voraus, dass sie den Commentar kannten zu den ihnen vorliegenden Werken, den Mann. Sie bleiben darin gegen die späteren zurück, dass ihr Urtheil erregter ist, partiischer, weniger besonnen.

I. Calvin²⁾ hält zwei Stunden vor Servet's Tode dem Spanier vor, er habe durch seine Lügen den Heiland grässlich verunstaltet,³⁾ indem er abgeleugnet hätte, Christus sei in dem Fleisch, das er angezogen, uns ähnlich gewesen: das Band der brüderlichen Verbindung habe der Spanier hin-

1) Die ersten vier Lehrphasen sind in meinem „Lehrsystem“ Michael Servet's. Gütersloh 1876, Bd. I behandelt: die fünfte in Bd. II. und III ebenda 1878.

2) Opp. ed. Amstd. IX. 510—597. — ed. Baum. VIII. Brunswick, 1870. p. 453—644.

3) admonui . . . , Filium Dei sibi placare in animum induceret, quem foede suis commentis deformans, et negans in ea carne, quam induit, nobis similen, adempto fraternae conjunctionis vinculo, unicum redemptorem abnegaverat (ed. Baum p. 460.)

weggenommen und den einigen Versöhner damit abgethan, ein haereticus¹⁾ *αὐτοκατάκριτος*. Ruhiger verfährt Calvin's Darstellung in der Widerlegungsschrift²⁾ nach dem Tode seines Widersachers. Calvin's Darstellung der Servetianischen Christologie ist folgende: „Zuerst heisst Christus Gottes Wort, bald ein ewiges, bald ein solches, das seinen Anfang nahm von der Erschaffung der Welt: weil nicht eher das Licht oder das Wort existirte, als bis die Welt geschaffen war. Und dieses Wort nennt Servet das substantielle Bildniss Gottes, weil es ein äusseres und sichtbares Angesicht gewesen sei, das aus drei neugeschaffenen Elementen bestand. Dazu lässt Servet Christum nicht in Wirklichkeit (*re ipsa*) geboren werden, sondern nur bildlich (*figurative*), weil in ihm (*in eo*) Gott wünschte einen zukünftigen⁴⁾ Menschen zu erzeugen (*futurum hominem geniturivit*), indess er auf das Weib (*mulierem expectans*), aus der er zeugen könnte, wartete. Weil nun aber das Wort bei Servet der zukünftige Mensch ist, so heisst es, so oft es den heiligen Vätern in Menschengestalt erscheint⁵⁾ ein himmlischer oder göttlicher Leib, der des zukünftigen Menschen Person hypostatisch unterhält. Zuletzt behauptete Servet, dass der Sohn aus des Vaters Substanz so empfangen worden sei im Leibe der Jungfrau, dass des Wortes Wesen selbst übergegangen sei in's Fleisch; auch bestehe Christus nicht aus zwei verschiedenen Naturen, sondern sein Fleisch sei nicht weniger Gott und Gottheit, als das Wort.“ Hier will der Picarde den Aragonier nicht verstehen. Wenn das Gotteswort wirklich eine solche Nährkraft hat, dass der ganze Mensch, nicht sein Geist allein, davon lebt, und wenn

1) Calvin nennt den Servet Manichaeer, Catharer, Pelagianer, Novatianer, Libertiner u. ä.

2) *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate*.

3) Gottes Wort, Gottes Bild, Gottes Angesicht: eine Beziehung, die Calvin entgangen ist.

4) Nach Servet giebt es keine Zukunft vor Gott. Die ideale Zeugung und die reale ist ein und derselbe Ewigkeitsmoment.

5) Die Gotteserscheinungen sind dem Servet Realitäten: Daher ihr Leib.

wirklich Christus, nicht sein Geist allein, sich es hat zur Speise gereichen lassen, Gottes Wort aufzunehmen und zu thun, so muss Gottes Wort selbst in Christi Fleisch und Blut übergegangen sein, gerade wie in seinen Geist und in seine Seele. Von den zwei Naturen aber, der Wort-Natur und der Fleisch-Natur redet Servet zu deutlich, um überhört zu werden: nur dass er sie freilich nicht fasst als wesentliche Gegensätze, sondern die wechselseitige Bezogenheit wie von Wort und Fleisch, so von Gott und Mensch immer ganz entschieden betont. „Kurz, sagt Calvin, Servet hält nicht das Wort als mit Fleisch bekleidet (*carne vestitus*¹⁾) sondern als in Fleisch verwandelt.²⁾ Unterdessen lehrt Servet durcheinander (*promiscue*), bald dass Christus aus dem Samen des Wortes, bald aus der Substanz des Geistes erzeugt sei. Christi Leib aber sieht Servet nicht an, als einfach aus dem Samen Abraham's erzeugt, sondern als zusammengeweht (*conflatum*) theilweise aus jenen drei Elementen³⁾, theilweise aus jenem substantiellen Angesicht Gottes, welches von Anfang sich den Vätern gezeigt hat. Christi Seele setzt Servet zusammen theils aus dem menschlichen, theils aus dem göttlichen Geist, bis durch die Auferstehung sein Geist substantiell erneuert wird. Ja auch dann noch heisst Christi Fleisch in die Gottheit absorbirt oder in Gott verwandelt wie die Gottheit schon vorher in die Natur des Fleisches übergegangen war.“ Ueber die erklärende Bedeutung von Christi Auferstehung für sein eigen Fleisch, Seele und Geist will Calvin sich die Augen nicht öffnen lassen, so deutlich auch jedem Schriftkundigen diese Bedeutung aus den neutestamentlichen Urkunden zu Tage tritt.

Indess, wenn auch Calvin in der Darstellung der Christologie Servet's es nicht bis zum Verständniss seines Geg-

1) Servet will damit den Dokerismus vermeiden: Der Mensch ist ihm kein Rock.

2) Wie die Bibel.

3) Eine physiologische Hypothese, die sich an Zeitanschauungen anlehnt Calvin's physiologische Hypothesen aber weit übertrifft. S. meinen Aufsatz in Preyer's Physiologischen Abhandlungen 1876, VI: Die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Michael Servet.

ners bringt, so ist doch Calvin's Darstellung eine derartige, dass daraus kein Unbefangener heute dem Servet den Vorwurf machen kann, als lästere er Christum.

Calvin aber gewinnt aus Servet's Lehre von Christo ein schlimmes Urtheil über Servet's Person.¹⁾ Er spricht von dieses Thieres Wuth, von der furchtbaren Verblendung des spanischen Hochmuths, von mehr als frechem Schimpf seines Widersachers; vom Spott, den er treibt; vom Rauch, den er macht; jener Fant, unter allen schmutzigen Ketzern der dreisteste; ein staunenswerthes Chaos von Gotteslästerungen; von dieses Menschen Vergangenheit, als wäre er aller Zeiten Schiedsrichter; von dem Wahnsinn, den Delirien, der Raserei, die ihn bald als Patripassianer kennzeichnen, bald als Sabellianer, dann als Manichäer, dann als Doketen, immer aber als einen höchst gefährlichen Antitrinitarier. Sehe er es doch darauf ab, ohne Scheu die heilige Majestät Christi in den Staub zu ziehen.

Wenn es denn so steht, sollte man glauben, Calvin würde es für genügend gehalten haben, nach der oben gegebenen Darstellung der Lehre Servet's und nach Hinrichtung seiner Person, den schlimmen Ketzer, den er verbrannt, dem ewigen Feuer zu überlassen. Aber nein, Calvin giebt sich mit dem Manne noch immer weitere Mühe. Er sucht ihn, den Todten, zu widerlegen. Darum betitelt er seine Schrift: Vertheidigung des orthodoxen Glaubens oder Widerlegung der Irrthümer Servet's. Calvins Widerlegung Servet's datirt ihren Anfang schon aus der Correspondenz: Gegen Servet's Behauptung, Sohn sei in der Bibel nur vom Menschen gebraucht, führt Calvin hier,²⁾ wie einst in seiner Correspondenz mit Servet die „Sprüche“ an. Jeder denkt an Sprüche 30, 4: „Wer fasset den Wind in seine Hände, wer bindet die Wasser in ein Kleid, wer hat alle Enden der Welt gestellet? Wie heisst er, und wie heisst sein Sohn? Weisst du das?“ Auf Grund von 1. Cor. 2, 8., Joh. 20, 28, Act. 20, 28 giebt Calvin zu,

1) ed. Baum l. l. p. 587sq.

2) ed. Amstd. p. 150.

dass der Mensch Jesus Christus, der da gekreuzigt worden, Gottes Sohn sei;¹⁾ in dem Sinne, weil Christus die zweite Person der Gottheit, weil er der Gott sei, der das Fleisch angenommen, so sei er auch Gottes Sohn. Servet aber, wo er gesehen, dass Christus Gottes Sohn sei (*Tu Christum fateris esse filium Dei*), lasse keine andere Einheit zu, als durch Vermischung beider Naturen: eine Weise, wodurch doch beide Naturen aufgehoben würden (*Tu illas miscendo utramque destruis*). Bildest du dir doch ein, Gott habe sich im Fleische also geoffenbart, dass seine Gottheit das Fleisch selber sei und seine Menschheit selber Gott (*cujus divinitas sit ipsa caro: cujus humanitas sit ipse Deus*). Er, Calvin, hingegen zerreisse die Einheit nicht, wenn er vom Leibe die Seele unterscheide (*quum a corpore animam distinguimus*).²⁾ Es war im Grunde dasselbe, was Calvin und die Reformirten alle gegen die Christologie der Lutheraner vorzubringen pflegten.³⁾

Servet's Antwort ist plan. Die Stelle aus den Sprüchwörtern 30, 4 sei Allegorie, Schatten und Vorbild dessen, der da kommen soll. Sollte schon vorher etwas wirklich geboren sein in Gott, so müsste es etwas Unkörperliches sein. Es gäbe also zwei Söhne, einen körperlichen und einen unkörperlichen. In der Schrift würde nirgend die göttliche Natur Sohn genannt, ebenso wenig wie die menschliche Natur; sondern Sohn sei immer ein ganz bestimmter Mensch. Ich bitte dich um Himmelswillen, zeige mir eine Stelle, wo die Gottheit, die in Christo ist, Sohn genannt wird?⁴⁾ Die Vorwürfe, Calvin mache drei Söhne u. dergl., übergehe ich.

Calvin blieb die Rückantwort nicht schuldig. Aller-

1) Gelegentlich der ersten der drei an ihn gerichteten Fragen Servet's *An homo Iesus crucifixus sit filius Dei: et quae sit hujus filiationis ratio?*

2) ed. Baum. VIII. p. 428 sq.

3) Wie Calvin's Gottheit Christi vermöge der Seeleneinigung mit dem Menschen Jesus zurückgreift nach Servet's erster Lehrstufe, darüber S. Lehrsystem I. Buch I. S. 73. u. a. w.

4) R. 484 sq.

dings habe er sich, sagt er, für Christi Gottessohnschaft vor der zeitlichen Geburt auf die Sprüche Salomonis berufen; aber ohne eine bestimmte Stelle zu nennen. Da habe nun Servet gedacht, Calvin meine, Sprüchwörter 30, 4. Weit gefehlt. Er meine Sprüchwörter 8.¹⁾ Das heisst doch, Servet dachte, Calvin meine eine Stelle, wo das Wort „Sohn“ vorkommt. Weit gefehlt. Calvin meint eine Stelle, wo das Wort Sohn nicht vorkommt.²⁾ Calvin bleibt dabei, Christus habe seinen Leib bloss allein von der Mutter (Christus autem a sola matre corpus habuit). Etwas Anderes als ein Leib ist das, von dem wir sagen, es sei von Gott gezeugt (Aliud est quam corpus, quod dicimus a Deo fuisse genitum). Auch sei Gott Vater genannt worden, lange ehe das Wort Fleisch ward. Vater sei Gott aber nur in Christo, daher müsse Christus Sohn gewesen sein, ehe das Wort Fleisch ward. Sonst fehlte der Gotteskindschaft der Heiligen des A. Bds. ihre eigentliche Substanz (hypostasis). Auch bedürfe er keiner Schriftstellen, welche den ungeborenen Christus „Sohn“ nennen. Diese Sohnschaft folge ganz von selber aus dem Gegensatz. Ist Christus nach dem Fleisch, d. h. nach seiner Menschheit, David's Sohn und von jüdischem Stamm (Rom. 1, 3. 9, 5.), so muss Christus nach dem Geist, d. h. nach seiner Gottheit, Gottes Sohn und von göttlichem Stamm sein (Ex adverso colligo.³⁾ Die Schriftlehre von der vorweltlichen Sohnschaft löste sich also auf in eine logische Induktion. Calvin wirft Servet seine vorgefassten Meinungen vor, die ihn verblenden. „Du leugnest nicht, dass Christus, ehe er Mensch ward,

1) l. l. p. 487 sq. — Dagegen p. 574 sagt Calvin wieder, locum adduxi ex Proverbiis, ubi Solomon nomen filii Dei ineffabile esse ait. — Er wusste selbst nicht, was er wollte!

2) Calvin citirt wieder den Vers nicht: wahrscheinlich hatte er r. 22—25. 30. im Sinn, wo aber das Wort: „Sohn“ nicht steht. Auf diese Stelle geht er zurück. Institut. christ. II. 14, 8.

3) Ganz ähnlich hatte Servet 1531 De Trinit. errorib. geschrieben fol. 58^b: Nam sicut non dicitur homo sine carne, ita non dicitur Deus sine spiritu Dei. — Et quia spiritus ejus erat totus Deus, denominatur ipse Deus: sicut a carne denominatur homo (Lehrsystem I. 84. 85.)

Gott war (Christum antequam homo fieret, Deum fuisse, ne tu quidem negas). Warum giebst du denn nicht zu, dass er damals ein Anderer war, als der Vater, da man doch immer das Wort, das bei Gott war, unterscheiden muss von Gott selbst?¹⁾ Servet gab zu, dass Er ein anderer war, als Gott selbst, insofern unser Wort und unser Werk ein anderes ist, als unsere Person. Dem Pikarden genügte das nicht.

Calvin's Beleuchtung der Stellen aus Tertullian, Irenaeus, den Pseudo-Clementinen, Ignatius,²⁾ auf die Servet sich berufen, würde uns tief hinein führen in die Patristik. Kenner der Kirchen- und Dogmen-Geschichte, welche zwischen dem Pikarden und dem Aragonier entscheiden sollen, werden sich bald überführen, dass auf Calvin's Seite mehr Kritik und chronologische Sicherheit, auf Servet's Seite mehr etymologisches Verständniss und dogmengeschichtlicher Takt zu finden ist. Auch ist es ja dem Calvin bei seiner Vertheidigung des orthodoxen Glaubens von der heiligen Dreieinigkeit wieder die ungeheuerlichen Irrthümer Michael Servet's, des Spaniers, ganz besonders um die juristisch-kirchen-politische Seite der Sache zu thun. Darum er denn auch gleich auf den Titel setzt, dass in der Schrift angezeigt werde, „wie die Häretiker durch das Recht des Schwertes gebändigt werden müssen, vornehmlich aber, dass über diesen so gottlosen Mann nach Recht und Verdienst die Todesstrafe verhängt wurde.“ Indess die Richtigkeit der juristischen Beweisführung hängt hier von der Richtigkeit der theologischen ab. Darum kommt Calvin, als fühlte er selber das Unzureichende seiner Widerlegung, stets von neuem³⁾ auf die servetanische Logologie zurück. Und während er in den früheren Ausgaben seiner Institutiones theologicae nur beiläufig und ohne Namensnennung Servet's Ansichten berücksichtigte, so liess er jetzt, wo Servet todt war, weder in den Predigten, noch in den

1) p. 488 sq.

2) ed. Baum p. 522—530. — 530—533. — 533—552.

3) l. l. p. 559—588. 594—598. al. Plus ample déclaration des erreurs abominables de Servet, faite par Jean Calvin.

Commentaren, noch in den Institutionen¹⁾ eine Gelegenheit unbenutzt, den Servet mit Namen zurückzuweisen. Muss man auch jene Schmähsucht ernstlich beklagen, die jeden Sohn des XVI. Jahrhunderts, Calvin wie Servet, verzehrte, so ist doch die wachsende Sorge und Mühwaltung des Genfers anzuerkennen und sein aufrichtiges Streben nach einer allseitigen gerechten Würdigung seines Widersacher's.

II. Wie treu Calvin es mit dem Spanier meinte, trotz alledem, das erhellt recht aus dem Vergleich mit den Zeitgenossen. Melanchthon, der mehr die Philosophie und die Continuität der christologischen Tradition vertrat, lässt sich auch weitläufiger mit Servet ein in der letzten der von ihm selbst besorgten Ausgabe der *Loci theologici*.²⁾ Servet's Erklärung vom Prolog des Evangelium Johannes nennt Melanchthon vorweg eine verbrecherische Verspottung; den Servet selber zeichnet er als einen schlaunen und gottlosen Menschen. Und zum Beweis für beides berichtet Melanchthon, Servet passe die Erzählung des Johannes den Erfahrungen eines Architekten an: „Wie nämlich im Architekten der Plan seines zukünftigen Werkes (*idea futuri operis*) lebt, ohne darum Person zu sein, gerade so sei in Gott der Plan und Vorsatz gewesen (*ideam et propositum*), den er durch die Welschöpfung und durch den auserwählten Lehrer Christus offenbaret habe. Im Prologe aber habe Johannes nur daran erinnern wollen, dass das Evangelium (*λόγος*) keine menschliche Erfindung, sondern der ewige Vorsatz Gottes sei (*aeternum Dei propositum*), den Lehrer Christus zu schicken und durch ihn Zeugnisse der Lehre zu geben: eine sykophantische Entstellung, sagt Melanchthon, des johanneischen Gedankens, die ja freilich durch die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels den gottlosen Geistern schmeichelt und

1) ed. Amstd. T. IX. Instit. christ. wird Servet 24 Mal genannt; davon beschäftigen sich mit Servet's Christologie 15 Stellen: I, 13. 10, 22. 15, 5. II. 9, 3. 10, 1. caet. 14, 5—8. 16, 29—31. 17, 29. 30.

2) 1559. Abdruck Berlin 1856 p. 8 sq. „Von Gottes Sohn.“

schon manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat.“¹⁾

Die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels für die menschliche Auffassung göttlicher Dinge wird heute da, wo uns die Schrift nichts meldet, schwerlich jemand als Beweis verbrecherischen Spottes oder gar schlauer Gottlosigkeit kennzeichnen. Ueberdies sieht jeder, wie wenig die Servet-Schilderung der Loci, dem Servet der *Restitutio Christianismi* entspricht. Die Beschränkung des Logos auf einen blossen göttlichen Vorsatz und der Person Christi auf die blosse Würde eines göttlichen Lehrers erschöpft nicht einmal die Servetanische Logologie der ersten Phase.²⁾ Der *magister Germaniae* war es aber, wenn er Servet schildern wollte, seinem wissenschaftlichen Rufe schuldig, sich nicht nach des Spaniers Tode bei dem Servet der ersten Phase zu beruhigen. Er durfte nicht 1559 einfach die Servet-Stelle aus den *Loci* von 1543 abschreiben, eine Stelle, die sich allein auf den Servet von 1528 bezog. Die *Restitutio Christianismi*, die Lebensarbeit eines 42jährigen Gelehrten, war nicht ein Werk, das man ignoriren konnte, wenn des 17jährigen Knaben Abhandlung schon „manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat.“ Und fiel es schwer oder unmöglich, sich die *Restitutio* im Druck zu beschaffen, so hatte der Wittenberger ja vor sich das ihm mit der *Apologia ad Philippum Melancthonem* von Servet selber zugesandte Manuscript; zu geschweigen, dass er aus seines Genfer Freundes *Defensio orthodoxae fidei*, die 1554 erschienen war und die er lobend anerkannt, sich 1559 über die Logologie des Spaniers eines Besseren hätte belehren können.

So ist denn Melancthon's Darstellung der Servetanischen Logologie, wie sie in der letzten, von ihm selbst

1) cf. Melancthon und Servet. Berlin 1876 bei Mecklenburg, S. 186. -- Ueber das saepe magnas ruinas traxit, könnte nur der einen genügenden Commentar liefern, dem die im XVI. und XVII. Jahrhundert so vielfach unterdrückten und ebenso oft verstümmelten Correspondenzen wieder in unversehrtem Stande vorlägen.

2) S. Lehrsystem Servet's. Bd. I, Buch I.

besorgten Ausgabe der Loci uns vorliegt, eine wenn nicht wissentliche, so doch höchst fahrlässige Entstellung der Wahrheit.¹⁾

III. Eine ganz andere Methode in der Widerlegung Servet's befolgt Melanchthon's ehemaliger Wittenberger College, Vorhalter²⁾ und Vertheidiger, der Schotte Alexander Alesius. In seiner sehr selten gewordenen Schrift wider die furchtbaren Gotteslästerungen Servet's, welche 1554 bei Georg Hantzsch in Leipzig erschien,³⁾ schildert er uns den Spanier als denjenigen, der es unternommen habe, der Menschheit einen grossen Dienst zu leisten, dadurch dass er Judenthum, Muhamedanismus und Christenthum zu versöhnen sucht. Alesius führt von Servet an fünf Bücher und zwei Dialoge von der Dreieinigkeit und andere fünf Bücher und dreissig Episteln und die Apologie gegen Melanchthon, also alle hauptsächlichen Theile der Restitutio.⁴⁾ Alesius hat eine Riesenarbeit vor: der Reihe nach will er Servet's „gottlose Dogmen“ im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes widerlegen. Darum beginnt seine erste Disputation mit dem ersten Buche von der Dreieinigkeit, unter Zuhülfenahme der Apologie gegen Philippus Melanchthon. Diese erste Disputation erschien 1554.⁵⁾

[Nach Alex. Alesius beruht Servet's genannte Lehre auf vier Principien.

I. Princip: Das Wort Sohn im eigentlichen Sinne

1) Ueber seinen gegen Servet bewiesenen Charakter s. Melanchthon und Servet. S. 187 u. s. w.

2) Melanchthon liebte es unter des Alesius Namen das herauszugeben — tantum styli exercendi causa ludo — was er mit seinem eigenen Namen nicht decken mochte. Näheres über Alex. Alesius s. in Hase's Jahrbüchern für prot. Theologie 1877. S. 631—652.

3) Contra horrendas Serveti blasphemias, cum quarum Apologia ante annum rediit. Disputatio prima.

4) Den Titel nennt er nicht. Wahrscheinlich hat er nur das Manuscript benutzt, das von Servet nach und nach an Melanchthon übersandt war.

5) Diese Schrift, und überhaupt sein Verhältniss zu Servet wird nicht berührt in Herzog's Real-Encykl. I, 250.

steht für den Menschen als Sohn (*acciptur pro homine filio*); auch giebt es nicht Eine Stelle in der heiligen Schrift in welcher das Wort in einem anderen Sinne gebraucht würde als in dem: der Mensch als Sohn.

II. Princip: Das Wort Gottes, in der Weise wie es im Anfang war, leuchtend bei Gott, hatte oder reflektirte die Figur eines Menschen, und so oft es in eigenthümlicher Gestalt erschien, zeigte es an, dass der zukünftige Mensch schon in Gott ausgeprägt war, durch den Gott wirklich (*vere*) und substantiell könnte gesehen werden.

III. Princip: Sowohl wegen der persönlichen Aehnlichkeit zwischen Wort und Mensch, als wegen ihrer substantiellen Einheit hat man das Recht (*rite*) jenes Wort den Menschen und diesen Menschen das Wort zu nennen.

IV. Princip: Im N. T. ist uns der Glaube an Gott, über das hinaus was die Juden glaubten, vervollständigt worden durch den Zusatz: der Sohn Gottes.¹⁾

Wir müssen gestehen, des Alesius Darstellung der Servetanischen Christologie ist treu und sachgemäss, wenn auch keineswegs erschöpfend.

Die Widerlegung macht sich Alesius leicht. Er beruft sich auf das Nicaenum und citirt zunächst die Stellen, in welchen die ältesten Kirchenväter „die nicänische Auslegung des Apostolicum bringen“ und geht dann, Servets Auslegung zurückweisend, auf dessen Gewährsmänner Pseudo-Ignatius, Irenaeus und Tertullian ein. In einem Gebete zum Schutze der Kirche wider die Gaukeleien des Teufels wird schliesslich dem lieben Gott vorerzählt, was doch Servet, Paulus von Samosasa, Noetus, Artemon, Theodotus — in dieser Reihenfolge — für ein schreckliches Ende genommen haben . . .]

Der Schriftbeweis fehlt²⁾ wie bei Melanchthon.

1) *fides ultra Iudaeos est nobis aucta, additamentum accipiens: Filium Dei.*

2) Nach Beumann: *Catalogus Bibliothec. Universit. Francof.* soll es III *Disputationes Alesii* gegeben haben. Bis jetzt habe ich D. II und III nirgend gefunden.

Die Zeitgenossen haben den Spanier nicht verstanden. Dessen ungeachtet, wenn Servet's Werk vernichtet worden wäre, würden wir aus den Darstellungen seiner zeitgenössischen Confutatoren uns über die Lehre der Restitutio ein besseres Bild machen können, als über verschiedene alte Häresieen, z. B. den Samosatenismus,¹⁾ aus den Schilderungen etwa des Eusebius, Epiphanius und Gregor von Neo-Caesarea.

IV. Zu den zeitgenössischen Bestreitern Servet's können wir nicht rechnen den Italiener Hieronymus Zanchi²⁾, ob er gleich schon 1516 zu Alzano unweit Bergamo geboren war. Denn wie seine theologischen Episteln, die bei den Polen kräftigst für die Trinitätslehre streiten, nicht frühere Daten aufweisen als die sechziger Jahre:³⁾ so tritt er überhaupt erst in reformatorische Aemter im Todesjahre Servet's [als Professor der heiligen Schriften an Hedio's Stelle zu Strassburg] und seine hier einschlagenden Werke datiren erst von 1572⁴⁾ und 1577.⁵⁾ Da er aber selber in den Verdacht des Antitrinitarismus gekommen ist⁶⁾ und seine Schriften die Genfer und Heidelberger Kreise noch bis ins folgende Jahrhundert hinein beherrschen, so will ich hier zusammenstellen, wie er sich über Servet's christologischen Standpunkt auslässt.

Wie Zanchi auf Servet den Antitrinitarismus seiner italienischen Landsleute zurückführt;⁷⁾ so spielen bei ihm überhaupt die Servetaner unter den Ketzern eine Hauptrolle.

„Zu den Vaterleidern (Patripassianis), sagt Zanchi,⁸⁾ werden gezählet Paulus von Samosata, Photinus, Servet.

1) cf. Melanchthon und Servet, S. 139, al.

2) † 19. Nov. 1590 zu Heidelberg.

3) Opp. ed. Genev. 1619. T. VIII. P. I. — Zu P. II. sind auch Briefe aus 1553, aber sie haben keinen Bezug auf unseren Gegenstand.

4) de tribus Elohim. Francf. 1572.

5) De natura Dei L. V. Heidelb. 1577.

6) Bock: Histor. Antitrinitar. II. 426. 563. — cf. M'Crie. Hist. of ref. in Italy. II ed. p. 417.

7) Trechsel II. 42. No. 3.

8) de uno vero Deo. L. I.

Denn diese sagen, dass der Vater sei der wahre und ewige Gott, ja Gott selbst, der wahrhaftige; der Sohn hingegen oder der Logos sei vor seiner Fleischwerdung kein für sich bestehendes Ding, sondern eine Idee, eine Vorstellung und ein Wort Gottes, und dass er dann erst angefangen habe ein für sich bestehendes Ding und ein eigentlicher Sohn Gottes zu sein, als er, im Leibe der Jungfrau empfangen und Mensch geworden sei. Und gerade so sei der heilige Geist kein für sich bestehendes Ding, sondern die Gotteskraft, mit welcher Gott in seinen Heiligen wirkt und sie regiert. Und insofern wollen sie weder vom Sohne noch vom heiligen Geiste, dass sie in Wahrheit Gott seien“ (T. I. p. 3). Nach dieser (ausschliesslich der daraus gezogenen Consequenz) richtigen Darstellung der Servet'schen Lehre, setzt Zanchi philosophisch die Bedeutung von Hypostasis und persona auseinander und fährt dann fort: „Deshalb geisselt Valla mit Unrecht den Boëthius, dass er in dem Buch von der Dreieinigkeit Person definitirt habe als der unveränderlichen Natur untheilbare Substanz. Denn sonst hätte ja auch Servet recht, der doch ebenso unerfahren als gottlos, ein Narr wie er ist, diese Fassung der Person verlacht, als hätte sie keine Anwendung auf die göttlichen Dinge, da ja dieser Ausdruck, sagt er, nicht die Substanz bedeutet, sondern die Eigenschaft, den Zustand oder den Unterschied des Amts, wie man sagt: „Eine andere Person spielt der Sklave, eine andere der Herr.“ Das klingt gerade so, als ob aus dem Grunde, weil Person häufig diese Eigenschaften und Aemter bezeichnet, es darum niemals die Substanzen selbst bezeichnen könnte, nämlich die Menschen selbst (p. 12). — Der Italiener treibt hier Sophistik. Dass Person die Menschen selbst bezeichnet, hat Servet nie geleugnet; dass es aber die Gottheiten selbst bezeichnet, leugnet er. Und auch auf seiner letzten Lehrstufe, wo Servet zugiebt, dass das Wort Person sei, insofern es nämlich die Person des Gottmenschen darstellt, hält er am altklassischen Gegensatz zwischen Person und Sache fest, und stellt in diesem Sinne dem idealen Worte den weltgeschichtlich realen Menschen Jesus gegenüber.

Auf Servet's Meinung über den Logos, als welche des Samosateners Meinung weiter ausbilde, geht Zanchi genauer ein. „Glaubte doch Servet, nach Zanchi, dass Christus darum bloss das Wort genannt werde, weil, vor seiner Geburt aus der Jungfrau, nichts in Realität Existirendes da war; sondern nur eine Idee im Geiste Gottes oder ein Gedanke und Beschluss Gottes, dahin, dass er diesen Menschen zu bestimmter Zeit sündlos schaffen, ihn mit aller Gnade und Wahrheit und so mit der Fülle seiner Gottheit ausfüllen, ihn über alle anderen Geschöpfe erhöhen und ihn hinstellen wolle zum Heiland der Welt. Denn gerade wie unser Wort, sowohl das im Geiste als das ausgesprochene, nichts für sich Bestehendes ist: gerade so urtheilte, sagt Zanchi, Servet, dass Christus, so lange er noch nicht Mensch war, sondern nur Wort, nichts für sich Bestehendes gewesen sei, sondern nur die blosser Idee im Geiste Gottes des Vaters über den zukünftigen Christus. Wie irrthümlich aber, sagt Zanchi, diese Servetanische Meinung sei, haben wir oben ausführlich gezeigt. Und deshalb weisen wir die Meinung des Samosateners und des Servet als eine thörichte und gotteslästerliche zurück (p. 265). Zanchi vergisst hier, dem Leser mitzutheilen, was dem Servet das Wörtlein Nur vor Idee Gottes galt, und dass Servet wohl eine ganze sinnlich-reale, aber darum vergängliche, schattenhafte Welt für eine solche ideal ausgefüllte ewige Gottes-Idee hingegeben hätte.

Doch hören wir Zanchi weiter. Den Spruch: „Und das Wort war bei Gott“ deutet der Samosatener und Servet auf folgende Weise: Es war bei Gott: denn, da jenes Wort nichts anderes war, als die Idee und der Rathschluss Gottes, Christum zu schaffen und ihn darzustellen zum Heiland der Welt, dieser Rathschluss aber ewig ist (*decretum autem hoc aeternum est*): so war dieses Wort oder dieser Rathschluss immerdar im Geiste Gottes. Doch haben wir des Samosatener's Meinung widerlegt und gezeigt, dass der Logos eine substantielle und wahrhaftige Person sei. Darum fällt jene erste Auslegung in Trümmer (p. 274). Streng genommen entspricht diese Darstellung Zanchi's nur den frühe-

ren Lehrphasen Servet's,¹⁾ nicht aber der letzten, die uns in der Restitutio vorliegt. Denn in dieser wird schon vor der Schöpfung das Logos-Gebilde als ein göttliches Objekt von dem göttlichen Subjekt unterschieden.

„Mögen daher, fährt Zanchi fort, die Arianer, Sabelianer, Servetaner und Tritheiten sagen was sie wollen; verheimlichen lässt sich nicht, was so klar vorliegt in allen ihren Büchern: dass nämlich diese Dogmen von Gott dem Vater, Gott dem Sohne und Gott dem heiligen Geiste, die doch ein und derselbe Jehovah sind, nicht darum von ihnen verleugnet und befeindet werden, weil sie etwa nicht offen in den heiligen Schriften dargelegt sind, sondern weil jene gemeint haben, dass sie kraftlos seien. Leugnen sie damit nicht ganz deutlich Gottes eigene Kraft?“ (p. 374.) Nach Zanchi hätten also alle jene „Christusfeinde“ nichts anderes gethan, als dass sie mit der 1521. Ausgabe des Schriftbeweises von Melanchthon²⁾ jene Dogmen als loci non salutare behandelt hätten. Statt dessen stellte der wirkliche Servet es sich zur Aufgabe, gerade dieser Dogmen ethische Kraft und Tiefe, ihre religiöse Wärme und philosophische Erhabenheit aus der Bibel darzuthun.

Aber noch eine zweite Ursache jeder Häresie, insbesondere der Christologie Servet's führt Zanchi an: nämlich die Unkenntniss und Verachtung aller wahren und soliden Philosophie und der guten und freien Künste. „Sicherlich, sagt Zanchi, wenn die Servetaner der Philosophie kundig gewesen wären, so würden sie nicht geschrieben haben, dass der Logos und der heilige Geist in Gott immer gewesen seien nicht als Substanzen oder Personen, sondern als Tugend und Vollkräfte, deren Gott sich bedient hätte gleich als wären es Hände zur Erschaffung aller Dinge. Denn indem sie leugnen, dass es Substanzen sind und sagen, dass es Tugenden seien und Mächte und Vollkräfte Gottes, wozu anders machen sie da den Logos und den heiligen Geist als zu Accidenzen in Gott? Wohin läuft

1) S. Lehrsystem Servet's Bd. I.

2) S. Melanchthon und Servet, Cap. I, z. B. S. 13 ff.

dies aber anders aus als in die Behauptung, dass Gott nicht mehr Gott ist? Denn die wahre Philosophie lehrt, dass es in Gott keine Accidenzen geben könne, sondern dass Er die allereinfachste und vollkommenste Substanz sei“ (p. 376). Wenn ein Mann wie Jeronimo Zanchi, der nie etwas entdeckt noch erfunden hat, den Servet schulmeistert, als wüsste er nichts von den hohen Künsten, so brauchte man auf einen so drolligen Einfall nicht zu antworten. Der Entdecker des Blutumlaufs und Erfinder der vergleichenden Erdkunde konnte ruhig abwarten, wen die Geschichte für den grössten Scholastiker Spaniens erklären würde. Dagegen war es Zanchi nicht zu verdenken, dass er bei dem hergebrachten Gottesbegriff stehen blieb, da er ja keine Freiheit des Menschen kennt. Für jeden, der, wie Servet, Ernst macht mit der menschlichen Freiheit, muss es in Gott Dinge geben, die nicht schon an und für sich in seiner Natur liegen, sondern zu denen er sich erst bestimmt angesichts der Freiheit der Welt, resp. der freien That des Menschen. Darum wird auch für jeden Anhänger der vollen Freiheit Gottes neben der beschränkten Freiheit des Menschen geredet werden müssen vom Accidenz, in Gemässheit der beiden Servetanischen Axiome: *Quod naturae accidit, dispositio est*, und *Dei accidentalia magis substantialia sunt quam nostrae quidditates*. Auch ist Tugend nicht weniger als Substanz.

Indess Zanchi kann sich von Servet nicht trennen. Wo er von der Gottheit Christi handelt, führt er Servet an, wie der sie versteht. Drei Servet-Stellen erscheinen da Zanchi besonders wichtig: 1) weil die göttliche Natur Christi von den Geheimnissen des Worts abhängt, so behaupten wir auf einfachere Weise, dass Gott dem Menschen die Fülle der Gottheit mittheilen und ihm damit schenken könne die Gottheit, die Majestät, die Gewalt und seine ganze Herrlichkeit; 2) Auf viel kräftigere und weit erhabenere Weise ist Christus des Thomas und unser aller Herr und Gott geworden; 3) Den Satz aber, dass Christus wahrer Gott sei durch Mittheilung der wahren Gottheit und des göttlichen Wesens, erklärt Servet schlau und listig

doch fast unverständlich dahin, dass der Logos ehe er Fleisch wurde, nichts für sich Bestehendes war; sondern der Mensch Jesus sei im Leibe der Jungfrau durch Kraft des heiligen Geistes aus dem Logos, dem Worte oder Ausspruch Gottes, gleich wie aus göttlichem Samen gezeugt und aus dem Fleische der Jungfrau, als der Materie, empfangen, dergestalt, dass dies Fleisch vergottet (*in Dei tatem absorpta et conversa*) worden ist, und zwar durch die Kraft der wunderbaren Einigung des Gottessamens, d. h. des Wortes mit dem Fleisch der Maria, wie geschrieben steht: Das Wort ward Fleisch. Joh. 1, 14. Und so sei er als Gott geboren worden (*natum esse Deum*), und in diesem Sinne sagt er bisweilen, Christus sei schon von Natur Gott (*Christum esse natura Deum*), insofern er nämlich aus der Maria als Gott geboren sei; besser er sei ein göttlicher Mensch (*homo divinus*), wie er in Wirklichkeit meinte und lehrte. Im selben Sinne sagt er, Christus sei erzeugt worden aus der Substanz Gottes des Vaters (*genitum de substantia Dei patris*) insofern nämlich sein Fleisch, mehr noch als aus dem Fleische der Jungfrau, aus dem Worte Gottes gleich als aus väterlichem Samen empfangen worden sei. Kurz, obwohl Servet Christum nennt Gott von Natur und ihn ausgiebt als aus der Substanz Gottes erzeugt, so ist ihm Christus dennoch nichts als ein blosser göttlicher Mensch, voll von Gottheit und von Gaben Gottes, nicht von Natur, sondern aus Gnade und durch Vorrecht (*non per naturam sed per gratiam et privilegium*). Der Beweis wird wieder, wie bei allen Confutatoren, aus Servet's erstem Buche von der Dreieinigkeit geführt. Das ist, fährt Zanchi fort, jene Gottheits-Mittheilung beim gotteslästerlichen Servet. Diese neue Gotteslästerung wird dann widerlegt. „Denn, sagt Zanchi, wenn die Menschheit Christi, welche unter dem Namen Fleisch verstanden wird, wirklich, wie Servet will, übergeht in die Gottheit, so wird also das Geschöpf Schöpfer sein (*creatura erit creator*). Demnächst werden zwei Götter sein, der Vater und der Sohn; ein ewiger Gott und ein zeitlicher Gott. Drittens sagt die Schrift nicht: das Fleisch sei vergottet worden, noch auch

die Gottheit sei „verfleischt“ worden; sondern sie sagt: Gott sei geoffenbaret im Fleisch 1. Tim. 3, 16 und der Sohn Gottes sei in's Fleisch gekommen 1. Joh. 4, 2; auch er habe gelitten im Fleisch 1. Pe. 4, 1 und sei geboren worden aus David's Samen nach dem Fleisch Rom. 1, 3. Das Fleisch wird also nicht vergottet. Schliesslich kann auch Christus nach Servet's Lehre nicht ein wahrhafter und natürlicher Gott sein, obgleich, dem Wortlaut nach, Servet das zu lehren vorgiebt“ (p. 451). Auch hier wieder ist Zanchi's Darstellung der Servetanischen Christologie im Wesentlichen zutreffend: nur dass die daraus gezogenen Consequenzen theils aus Missverständniss der Bibellehre hervorgehen, theils aus der falschen Voraussetzung, als nehme Servet in den beibehaltenen Formeln den Sinn der Kirchēlehre an.

Wie sehr Servet es dem Paduaner¹⁾ Doktor der Theologie angethan, erhellt aus dem Umstande, dass er ihn im Hauptstück von der heiligen Schrift²⁾, im Hauptstück von der Fleischwerdung,³⁾ ja überall da, wo er Exegese treibt, gern berücksichtigt. So bemerkt Zanchi zu Philip. 2, 6: „In diesen wenigen Worten (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) werden alle Häresieen widerlegt, die unter Eingeben des Satanas in verschiedenen Jahrhunderten gegen die ewige Person des Sohnes Gottes aufgestanden sind, insbesondere die Servet's, welcher sagte, der Logos sei nicht ein wirklich subsistirendes Ding gewesen, sondern nur ein Rathschluss in dem Geiste Gottes, in dem Sinne, dass dieser Mensch geschaffen und mit Gottheit ausgefüllt werden soll. Allein, wenn er nicht ein wirklich subsistirendes Ding war, wie kommt es dann, dass er, in göttlicher Gestalt seiend, die Knechtsgestalt angenommen hat? Nicht sagt der Apostel, er sei geschaffen worden in Knechtsgestalt, sondern: „der, welcher in göttlicher Gestalt existirte, der habe angenommen die Gestalt des Knechts.“ Deshalb heisst es im Hebräerbrie

1) Ueber die Rolle die in Padua Servet's Restitutio spielte, s. die Entdeckung des Blutkreislaufes. Jena 1876.

2) Opp. Tom VIII. p. 420.

3) l. l. p. 18.

2, 16: „er nimmt den Samen Abraham's an sich.“¹⁾ Natürlich verschweigt Zanchi wieder, dass auf seiner letzten Lehrstufe Servet weitläufig auseinandersetzt, wie Christus bei Gott vor Grundlegung der Welt in göttlicher Gestalt vorhanden war, und wie in dieser Urgestalt des Menschen und der Welt alles sich concentrirte, widerspiegelte und rekapitulirte, was in der sichtbaren Welt einen dauernden Werth hat vor Gott.

Dennoch, obwohl die Consequenzen des Philosophen unter den Confutatoren Servet's durchweg irrige sind, so müssen wir gestehen, dass man aus Zanchi die Lehre des Spaniers besser kennen lernen kann, als aus Calvin, Melanchthon oder Alesius. Er von allen Widersachern Servet's kommt dem wirklichen Gedanken des romanischen Antitrinariers am nächsten.

V. Calvin stieß 1554 die Klage aus: „Möchten doch Servet's Irrthümer begraben sein.“²⁾ In den Augen der Jünger Zwingli's und Calvin's waren sie begraben. Theodore de Bèze 1554 hat in seiner Vertheidigung des bürgerlichen Strafrechts gegen die Ketzer,³⁾ für Servet nur noch Schimpf und Hohn. Mehr als einmal hatte Servet behauptet, die Christen überträfen alle Andern darin, dass sie glauben, Jesus Christus sei Gottes Sohn, Herr und Richter der Welt, und in diesem Glauben stimmen, sagt Servet, die Christen aller Arten und Zeiten überein als in ihrem gemeinsamen Eingang zum Himmelreich. Solche Behauptungen sind dem Beza Ungeheuerlichkeiten (*portenta vestra*), Stimmen der Teufel (*diabolicæ voces*); und gesteht er, nicht recht zu wissen, ob seit Anfang der Verkündigung des Evangelii je etwas Schrecklicheres und Abscheulicheres (*magis horrendum et execrandum*) erhört worden sei (p. 42). In Beza's Leben Calvin's erscheint der spanische Antitrinitarier nicht so sehr als gottloser Ketzer und Sektirer, sondern vielmehr als ein Ungeheuer, das aus

1) Opp. Tom. VI, p. 96.

2) *Utinam sepulti essent Serveti errores* (Refutatio error. M. Serveti ed. Baum p. 461).

3) *De haereticis a civili magistratu puniendis*. Genv. 8°.

blosser Gottlosigkeit und schrecklichen Gotteslästerungen zusammengeweht sei.¹⁾ Diese Anschauung ging auch in die dem Beza gemeinhin zugeschriebene *Histoire ecclésiastique* über, in welcher der Spanier erscheint als *ce malheureux monstre, niant entre autres blasphèmes la sainte Trinité et l'Eternité du fils de Dieu.*²⁾

Nicht besser geht's bei Bullinger. Ihm erscheint der spanische Christologe als der vorzüglichste Erneuerer der Arianischen Ketzerei (*praecipuus Arianæ hæresis instaurator*) und sagt er, man sollte ihn lieber *Perdetus*, *Perditor* oder *Perditus* nennen. Die *Restitutio* wird geschildert als der Canal, um den Schmutz aller Art von Gottlosigkeit und Abscheulichkeit (*omnes impietatis et abominationum sordes*), den er theils durch Einflüsterung des Teufels in der Phantasie seines eigenen Hirns gesammelt, theils bei den Türken und Juden eingesoffen hatte (*imbiberat*), gegen die orthodoxe Lehre des christlichen Glaubens über das christliche Volk auszuschütten (*effundere*). Habe er doch nicht bloss gezeugnet, dass Jesus Christus der ewige und wahrhaftige Sohn Gottes sei; nein, obenein das allerheiligste Geheimniss der anbetungswürdigen Dreieinigkeit zugleich mit der Taufe und andern frommen Uebungen der Christenheit, soviel an ihm war, mit Schande überhäuft, zerschnitten, bespeit und in den Staub getreten. Kurz der unglückliche, unsaubere und gottlose Besudeler der himmlischen Majestät (*infelix et impurus atque impius divinae majestatis prophanator*) der gottlose und abscheuliche Niedertreter alles Heiligen (*impius et execrabilis omnium sacrorum conculcator*) ist eines Studiums seiner Gedanken oder Prüfung seiner Lehren nicht werth, sondern, da er sich als unverbesserlich erwies, allein würdig des Todes in den Flammen.³⁾

1) non tam ut de sectario quodam, quam ut de monstro ex mera impietate horrendisque blasphemiiis conflato (Calvini Commentarii in N. T. ed. Tholuck. Berl. 1838 p. XII und XXXI).

2) ed. 1580 T. I, p. 14 ad a. 1533.

3) Praefat. zu Ministrorum Tigurinae ecclesiae, ad Confutationem. D. Jacobi Andreae, Apologia. 1575. Tigur. 8°.

Noch leichter macht es sich Bullinger's Zürcher Pathenkind, der Streittheologe Professor Josias Simler in dem Werk „über die älten lateinischen Schriften von der Einheit der Person und von den beiden Naturen unseres Herrn Jesu Christi.“¹⁾ Hat Servet Recht oder Unrecht, dachte er so oder anders? Darauf kommt es nicht an. Er ist Arianer. Denn als Arianer ist er hingerichtet. Und „alle welche seinen Tod beklagen, theilen entweder geradezu seinen Irrthum, oder werden doch nicht von dem ernstesten und feurigen Eifer für die gesunde Lehre getrieben, der sich geziemt.“²⁾

Das war der Fortschritt. Im ersten Drittel des XVI. Jahrhunderts die Berthold Haller, Ambrosius Blaurer Symon Grynaeus, Geryon Sayler verurtheilten Servet unter dem naiven Eingeständniss, seine Werke, ach! die hätten sie nie gelesen. Die Theodor Beza, Heinrich Bullinger, Josias Simler haben ihn auch nicht gelesen, aber sie halten nicht für nöthig, das erst noch zu sagen. Er ist als Arianer hingerichtet. Also ist seine Lehre die ärgste Lästerei.

VI. Indess so wenig wir auch über Servet's Lehre von Servet's zeitgenössischen Widersachern erfahren, weniger bieten uns noch Servet's Freunde und Gesinnungsgenossen. Will man, falls seine Schriften verloren gegangen wären, irgend etwas Sicheres über Servet's Leben oder Lehre, insbesondere über seine Christologie erfahren, so muss man bei seinen Feinden fragen. Wir würden das charakteristisch nennen, wenn nicht auch vorher der Kirche Feuer und Schwert dafür gesorgt hätte, dass es den meisten Ketzern also ergeht. Ketzerwerke verschwinden, weil sie der Kirche Gefahr drohen, mindestens als unzeitgemäss. Sind sie selten, so ist das noch ein Vorzug. Aber ihre Parteigänger können sie nicht halten. Denn was sich vom grossen Leibe der Kirche trennt, zerfällt und löst sich auf.

1) Figuri 1571.

2) non serio et ardenti studio sanae doctrinae teneantur. Vergl. Füsslin: Beitr. zur K. R. Gesch. der Schweiz V. 432 ff.

Die wenigen unter Servet's zeitgenössischen Anhängern, die ihn verstanden, fühlten das Damoklesschwert und schwiegen, oder wurden durch Schwert und Feuer selber zum Schweigen gebracht. Nicht von Einem Freunde Servet's — und er zählte viele Gelehrte zu seinen Freunden — liegt ein Entwurf seines System's oder eine Skizze seines Lebens vor. Die zu früh gepflückte Frucht musste jedem den Tod bringen, der davon ass. Die Schildhalter des Spaniers, die sich laut äusserten, streifen kaum sein Leben, im Interesse der juristischen Frage, ob man Ketzer hinrichten dürfe, So Camillus Renatus, Alphons Lyncurius, Minus Celsus, Valentin Tiziano, Hieronymus Bolsec. Oder sie streifen sein System, um ihre eigene Weisheit zu empfehlen. So Petrucci, Guillaume Postell, David Joris und die beiden Socine. Von Servet's Christologie ist kaum noch andeutungsweise jener Gedanke verewigt, der verstanden, oder missverstanden ihrem ersten Denken den Anstoss gab. Oder aber sie missbilligen ausdrücklich seine Lehre, ohne sie für todeswürdig zu halten. Wären wir heute auf ihre Berichte beschränkt, Servet wäre eine mythische Figur geworden, etwa wie Manes oder Ebion.¹⁾

VII. Das hochorthodoxe XVII. Jahrhundert geht einen Schritt weiter, indem es den Namen Servet's austreibt aus der Weltgeschichte. Die französische Nationalsynode der reformirten Kirchen Frankreichs, gehalten zu Maixent, den 26. Mai 1609, hat die berühmte Confession de foy von 1561 Artikel für Artikel durchgenommen. Nun handelt Artikel 14 von der Person Christi. Der Artikel wird 1561 so geschlossen: „Darum verabscheuen wir alle Ketzereien, die in alten Zeiten die Kirche beunruhigt haben, insbesondere aber die teuflischen Erfindungen Servet's, welcher dem Herrn Jesus eine phantastische Gottheit zuschreibt, insofern er von ihm sagt, Er sei das Ideal und der Vorstand aller Dinge (*idée et patron de toutes choses*) und ihn nennt Gottes persönlichen oder figürlichen Sohn (*fiils personnel et figuratif de Dieu*) und

1) Ueber Servet's Partei Näheres anderswo.

schliesslich ihm einen Leib schmiedet aus drei unerschaffenen Elementen (lui forge un corps de trois éléments incréés), und auf diese Weise alle beiden Naturen misshandelt und zerstört (messe et détruit toutes les deux natures).¹⁾ Bei Gelegenheit dieses Artikels werden nun die Provinzen in der Nationalsynode von 1609 ermahnt, den Eid zu leisten, und sich zu äussern (adviser), ob es frommt (s'il est expédient), die Erwähnung und die besondere Aufzählung der Ketzereien Servet's nicht lieber auszulassen (oster) und sich zu begnügen mit einer allgemeinen Verabscheuung seiner Irrthümer, in Anbetracht, dass sie nunmehr begraben zu sein scheinen.²⁾ Und der Provinz Burgund wurde aufgegeben, sich darüber in Verbindung zu setzen mit den Pastoren und Professoren von Genf. Nachdem nun das Glaubensbekenntniss aufmerksam vorgelesen worden war Wort für Wort, wurde einmüthig (der Vorschlag)³⁾ angenommen und gutgeheissen (ratifiée) und haben alle Deputirten versprochen und geschworen, vor Gott, sowohl in ihrem Namen als in dem der Provinzen, die sie geschickt haben, so zu lehren und so unumstösslich daran festzuhalten.⁴⁾ Aehnlich ging's in den Niederlanden.

Denn nicht viel anders als ein Vergessen war die Behandlung in dem Buche, welches Servet's Bild in den Flammen vorne anstellt (addita Michaelis Serveti effigies ejusque haeresis) und seine Ketzerei ausführlich behandeln will, in dem Spiegel des Wiedertäufer-Wahn's.⁵⁾ Der Verfasser rühmt sich aus langjährigem Umgang mit den Schülern dieser Ketzer selber ihre Lehre geschöpft zu haben. Aber

1) Collectio Confessionum Reformat. ed. Niemeyer. Lips. 1840. p. 318.

2) attendu qu'elles (les erreurs de Servet) semblent a present ensevelies.

3) Das Eingeklammerte fehlt, ergänzt sich aber von selbst: denn die confession de foy brauchte nicht erst angenommen zu werden: sie war es schon 1559.

4) M. S. Gallica Berolin. fol. 122. p. 207. cf. fol. 141. Observations sur la lecture de la Confession de foy.

5) Speculum anabaptistici furoris. Ex typogr. Henrici ab Haestens Lugd. Batav. 1608.

in Bausch und Bogen ist ihm aller Anabaptisten Lehre nichts als Lüge und Rauch. Was er über Servet's Lehre zusammenstellt, ist durchaus unzuverlässig. Seine Stelle weist er ihm an vor Arius dem Presbyter von Alexandrien und vor dem Lügenpropheten Mahomet, aber hinter dem David Joris. Und wie der protestantische Täuferspiegel, so dienen auch die katholischen Werke von Florimond de Remon,¹⁾ Varillas²⁾ u. ä. nur dazu, die Finsterniss in der camera obscura zu vermehren. Einige schwache Lichtschimmer finden sich bei Chr. Sand³⁾ und J. J. Hottinger.⁴⁾

Nicht besser ergeht es dem Forscher für Servet's Christologie mit den sonst in der Servet-Literatur Epoche machenden Werken von Wotton und De la Roche.

William Wotton,⁵⁾ Kaplan des Earl von Nottingham, ist der erste, welcher auf die Bedeutung Servet's für die Physiologie aufmerksam gemacht hat und die Stelle über die Entdeckung des Blutkreislaufs aushebt.⁶⁾ Doch gesteht er klug, er wisse weder wo in der Restitutio die Stelle sich finde, noch bei welchem Anlass Servet jene für den Blutkreislauf so wichtigen Aeusserungen fälle.⁷⁾ I know not, having never seen the book.⁸⁾ Servet findet bei Wotton eine Stelle nur im Capitel vom Blutkreislauf (Cap. 18), keine aber im Capitel von der Theologie. Vielmehr

1) Histoire de l'origine de l'hérésie. Paris 1610.

2) Histoire des révolutions de Relig. Paris 1686. 4^o.

3) Bibliotheca Antitrinitariorum. Freistad 1684. 6—15.

4) Hist. Eccles. Helvet. 1698 sq. Tiguri III. 545. 801—811.

5) Reflections on Learning, ancient and modern. London 1694.

6) p. II am Rande, von „Vitalis spiritus in sinistro cordis ventriculo,“ bis „apta supellex ut fiat spiritus vitalis“: also den kleinsten Theil der berühmten Stelle. S. bei Preyer l. l. S. 1—20. Abhandlung de 1876. Jena.

7) Wotton citirt nicht die Seite der Restitutio noch selbst den Abschnitt.

8) Er verdankt das Excerpt dem Charles Bernard, a very learned and eminent chirurgion of London; dieser hinwiederum verdankt sein Excerpt einem learned friend, who had himself copied it from Servetus. Wer der gelehrte Freund, und ob er Eigenthümer der Restitutio sei, sagt Wotton nicht. Willis l. l. p. 196 sieht in ihm Dr. Meade.

wünscht Wotton (well had it been) der Kirche Christi, dass Servet sich auf sein eigenes Fach gänzlich beschränkt hätte. Denn in der bisher so dunklen Lehre vom Lauf des Bluts habe Servet solch einen Scharfsinn bewiesen (sagacity), dass die Welt dann mehr gerechte Ursache gehabt hätte, sein Gedächtniss zu segnen (p. 211). Den Socinianern übrigens ist Wotton feind und gratulirt den reich begabten Vertheidigern der Trinitätslehre zu den wissenschaftlichen Tiefen, die sie durch ihre feinen Forschungen für die Welt erschlossen hätten (p. 334. 335).

Nicht besser ergeht es dem Forscher nach Servet's Christologie bei dem für die besonnen, unparteiische Biographie neue Bahnenweisenden M. de la Roche¹⁾ oder bei seinem glücklichen Ausschreiber G. Benson.²⁾ Hat doch auch de la Roche nie eine Restitutio gesehen.³⁾ Und Benson verdankt die vier Auflagen seiner elenden Compilation⁴⁾ den damals Mode gewordenen Deklamationen von allgemeiner Freiheit und freier Forschung, für Naturreligion⁵⁾ und dem hell auflodernden Hass gegen jede Art von katholischer oder evangelischer Papisterei. Calvin gilt ihm als, der Blutsauger an dem Herzen Servet's und wenn Calvin mit jener Gesinnung im Herzen gegen den Spanier gestorben ist, so zweifle ich, sagt Benson, ob der Papst von Genf als ein Christ gestorben ist (p. 6, 20, 23, 88)? Der berühmte Dr. Mead⁶⁾ konnte 1711 es unternehmen, in London die Restitutio von neuem drucken zu lassen. Freilich wurde dieser von George Gallet ausgeführte Druck, als das Werk kaum zur Hälfte gediehen war, vom könig-

1) Bibliothèque Angloise. I. Part. Amstd. 1717. p. 308—311.

2) An impartial History of Michael Servetus. Lond. 1724.

3) p. 311: On dit qu'il y a un Exemplaire de la Restitutio christiani dans la Bibliothèque de Wolfenbüttel etc.

4) Die zweite führt den Titel: Collection of Tracts 1748. — Die vierte (fourth edition) erschien auch unter dem letzteren Titel 1753.

5) New Testament is human reason refin'd, and whatever is contrary to or above that reason, is real popery (p. 5).

6) In meiner Abhandlung bei Preyer 1876, VI. p. 56 Z. 2 v. u. ist Read gedruckt statt Mead.

Some of the most important History of Michael Servetus, sometimes incorrectly given in the History of

lichen Staatsanwalt wieder sistirt.¹⁾ Alle bisherigen Versuche der Widersacher Calvin's die Geschichte des Spaniers einmal von der andern Seite zu schildern, hatten, zur Klarstellung seiner Christologie nicht das geringste genützt.

VIII. Theodor Hase war es, der berühmte reformirte Theologe aus Bremen, Doctor der Theologie von Frankfurt a./O. und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften (+ 1731), der, freilich auch anonym — denn die neue Zeit war noch nicht hereingebrochen — in der Bremenser Geschichts- und philologischen Bibliothek,²⁾ als Ergänzung zu Michel de la Roche's ebenfalls anonymen Aufsatz in der Bibliotheca Anglicana T. II, P. 1 das Lehrsystem Michael Servet's zu schildern wagte. Es war im Jahre 1718. Die Darsteller Servet's, welche im XVII. Jahrhundert auftraten, hatten alle von Servet nichts gelesen. Melancthon, Alesius, Zanchi kannten doch einige Abschnitte der Restitutio. Calvin allein kannte sie ganz. In Theodor Hase trat wieder ein Mann auf, der die Restitutio gesehen, gelesen, studirt: ein Calvinist, aber mit einem ruhigeren unbefangenerem Urtheil begabt als Calvin.

Theodor Hase ist kein Freund Servet's und kein Kenner der Kirchengeschichte. Aber er hat den Willen, gerecht zu sein. Sieht man von dem geschichtlichen Fehler ab, dass der Anonymus den früheren Servet abhängig macht von seinen spätern Schülern, den Socinen,³⁾ so kann man aus dieser Darstellung Vieles lernen. Es ist falsch, sagt der Anonymus, dass Servet an die (reale) Präexistenz Jesu Christi geglaubt hat: da er immer sorgfältig (*solicite*) das präexistirende Wort vom Sohne Gottes, d. h. vom (Menschen) Jesus Christus unterscheidet. Hase bleibt darauf bestehen, dass Servet in einem anderen (dem idealen) Sinne unsere eigene Präexistenz behauptet (p. 747). Auch können sich gratulieren unsere heutigen Schwärmer und falschen My-

1) S. Mosheim. Anderweit. Versuch p. 372fg. Vgl. 346.

2) Bibliotheca Histor. Philol. Class. I. Fasc. V. 739—768.

3) le Servetanisme est un Socinianisme outré et raffiné. — cum Fausto Socino sentiebat, cum F. S. non sentiebat etc.

stiker, dass sie in dem, was sie von „Christo in uns“¹⁾ und von der Verwandlung seiner Substanz in die unsere lehren, ganz und gar zusammenstimmen mit Servet. Doch dürfen sie dabei freilich nicht ausser Acht lassen, dass Servet auch dem Wahnsinn des Spinoza nicht gar so ferne steht (p. 749). Sieht man bei dieser Anmerkung des Theodor Hase wieder von dem historischen Irrthum ab, als könne der 1553 verbrannte Servet abhängig sein von dem 1632 geborenen Spinoza, so wird man nicht umhin können, beide Anmerkungen für zutreffend zu erklären.²⁾ In der Bibliothèque anglaise war ferner aus einer Stelle der Restitutio (p. 250) Servet verdächtigt worden, als ob er die wahre und vollständige Menschheit Christi leugne. Der Anonymus zeigt, dass Servet etwas ganz ähnliches wie von Christo an gedachter Stelle von allen Gläubigen aussage (p. 753). Auch als guten Interpreten stellt der Anonymus den Servet hin, z. B. über Jacobus 5, 14, dass es kein Befehl des Apostels sei, sondern eine Aussage (enuñtiativa, nicht jussiva³⁾). An Hase lehnt sich Joh. Franciscus Budeus. Seine Institutiones Theolog. dogmat. 1723 bis 1727 (S. II, Cap. 3, p. 415 sq.) geben eine unselbstständige, aber leidlich sachgemässe Darlegung der Logoslehre Servet's.

Es ist sehr zu bedauern, dass der Vater der modernen Kirchengeschichte, Mosheim, trotz seines dreimaligen Anlaufs zu einem vollständigen Leben Servet's, sich nicht hat entschliessen können, den schon fertig gestellten⁴⁾ Abriss des Servetanischen Glaubens zu veröffentlichen. So

1) Joh. Arndt, Phil. Jac. Spener, Aug. Herm. Francke, Gottfr. Arnold erscheinen hier als Servetaner, gerade wie man in unsern Tagen (Liter. Centralblatt, Leipzig 1875, No. 46) Servet den Schleiermacher der Reformationszeit genannt hat.

2) Uebrigens wünscht auch Theodor Hase (1718), trotz Servet's Verwandtschaft mit den deliriis Spinozae, Servet wäre nicht verbrannt worden (p. 765). Es ist das Morgenroth einer neuen Zeit.

3) Richtig und wichtig ist auch die Bemerkung, dass de la Roche in der Biblioth. angl. immer nur die Seiten seiner Handschrift von der Restitutio, nicht die gedruckte Ausgabe citirt.

4) Vorrede S. 27 zum Anderw. Versuch. Helmst, 1748. cf. S. 352, 354, 355, 358, 363, 371.

müssen wir uns denn genügen lassen an dem buchweis von Mosheim (A. V. p. 346—372) gegebenen Auszug aus der Restitutio.

Die Christologie Servet's ist hier demnach nicht im Zusammenhang, sondern immer nur gelegentlich dargestellt, wie es gerade der Gedankengang der Restitutio¹⁾ mit sich brachte. Zu einer Würdigung kommt es nicht. Das Urtheil Mosheim's erinnert nicht selten an die Härte von Calvin, Melancthon und Alesius. Wo z. B. Servet sagt „Christi Leib stamme aus der reinen Urmaterie, der unsere aus der durch den Fall verdorbenen,“ bemerkt Mosheim (p. 348): „Hat sich Servet wirklich durch diese Erklärung von Col. 1 befriedigen lassen, so kann man nicht daran zweifeln, dass ihm die Liebe zu seinen Erfindungen einen Theil des Verstandes geraubet habe.“ Zu Josua 18, 1: „Sind dieses nicht Gedanken, die in einem reinen und gesetzten Verstande unmöglich haben können empfangen und gezeuget werden?“ Zu Matth. 3, 17: „Ist es zu viel, wenn man dergleichen Schriftausleger als Wahnwitzige ansieht?“ (p. 349). „Ungereimte Erklärung“ (p. 350), „seltsame Lehre“ (p. 354), „ungereimte Meinung“ (l. l.), „viele Hitze“ (p. 358), „mit einer Beredtsamkeit, die den Leser mehr tödtet und betäubt, als erweckt und ermuntert“ (p. 359), „sehr unordentlich und undeutlich“ (l. l.), „mit grossem Geschrei und einer unnützen Weitläufigkeit“ (p. 371), „ein Meisterstück eines ganz ausgelassenen und blinden Eifer's“ (l. l.). Alles das muss sich Servet gefallen lassen, da Mosheim gleich voraussetzt, bei Abfassung der Restitutio sei dem Entdecker des Blutumlaufs der Verstand eingeschlummert (p. 353) und da Mosheim sich Servet's 20jähriges Leben unter den Katholiken nur aus seiner „Begierde viel Geld zu sammeln“ (p. 362) erklärt.²⁾

Trechsel's Darstellung³⁾ hat den dreifachen Vorzug

1) Mosheims Urtheil über De Trinitatis erroribus. S. Lehrsystem, Bd. I, S. 54—56.

2) In dieser Beurtheilung Servet's lässt sich Mosheim nicht irre machen durch seine eigne Beobachtung: „Wenn Servet's Eifer am höchsten gestiegen ist, so ergiesset er sich zuletzt durch ein Gebet“ (p. 370 cf., 364 al.).

3) Die protestant. Antitrinitarier. Heidelberg, 1839. S. 125—133.

vor der Mosheim'schen: 1, dass sie die Logoslehre im Zusammenhange bringt; 2, dass sie die Logoslehre richtig als Princip fasst für das ganze Denk- und Glaubenssystem der Restitutio; 3, dass sie besonnener und unparteiischer verfährt.¹⁾

Die Füllung des Logos theils mit den ewigen Idealen Gottes (als aller Dinge Urideal oder als ideale göttliche Vernunft), theils mit dem Gehalt und der Gestalt des Lichtes und der Urform alles Geschaffenen, die sogenannte pantheistische, besser panchristische Beherrschung und Durchdringung des Kosmos durch den Logos, wie sie sich anknüpft an Plato und die Kabbala; die Erfüllung der Gesamt-Natur Christi nach Geist, Seele und Leib mit der Logos-Substanz, sie wird bei Trechsel zum ersten Male sachgemäss und anschaulich dargestellt. Der Mangel Trechsel's ist, dass nach seiner Darstellung in der Restitutio keine Rede ist von dem historischen Christus. Die „Anwendung“ der naturphilosophischen Principien auf die „Zeugung Christi“ erscheint als eine zufällige. Die bewusste und absichtliche Anlehnung an die Kirchenlehre wird übergangen.

Gründlicher als Trechsel behandelt Servet's Logoslehre Heberle in seinem trefflichen Aufsatz: „M. Servet's Trinitätslehre und Christologie“ in der Tübinger Zeitschrift 1840, 2. Heft, p. 1—36.²⁾

Heberle insistirt darauf: „Dieses menschliche Individuum ist unmittelbar und nach seiner ganzen Person — nicht connotative — der wahre Sohn Gottes, Gott ist der Vater des Menschen im eigentlichsten und strengsten Sinne, weil dieser substantiell von ihm erzeugt ist, wie ein anderer von seinem Vater (p. 9). Christus war der erste Gedanke Gottes, und wie jeder Gedanke eine leuchtende Vorstellung ist, eine natürliche Wiederstrahlung des gedachten Gegenstandes, so strahlte auch Christi Gestalt im göttlichen Verstande natür-

1) Die Auseinandersetzung hält sich rein von der Einnischung des eigenen Urtheils. Aehnlich schon in der Beurtheilung der L. VII de Trinit. errorib. Vergl. Lehrsystem Servet's I, 56.

2) Für die vier ersten Lehrphasen kam dieser Aufsatz weniger in Betracht. S. Lehrsystem I, 56.

lich und substantiell wieder: es war nicht etwas bloss Gedachtes, sondern ein wirklicher göttlicher Glanz, der von Ewigkeit den Menschen darstellte. Dieser Gedanke ist identisch mit dem Logos, wie er bei der Schöpfung sich offenbart; er ist auch die Idealwelt (p. 11). Heberle unterscheidet nun bei der Entstehung Christi die drei Momente: 1, Die Präformation des Menschen Jesus als Urideal der Welt im Geiste Gottes; 2, den Ausspruch des Wortes Gottes, bei der Schöpfung; 3, Die Erzeugung des Menschen Jesus in der Fülle der Zeit, aus Maria (p. 12 ff.). Im Wort muss man dreierlei unterscheiden: 1) Die Idee; 2) Die Elemente; 3) Das Licht (p. 24). Die Präformation Christi, berichtet Heberle weiter, war nicht eine bloss ideelle, sondern die Gedanken erschienen in ihrer mannichfachen Unterordnung unter jenen lebendigen Urgeanken (*exemplar virens*) wesentlich leuchtend im unerschaffenen Lichte, welches die Substanz Gottes selbst ist (p. 12). Diese Präformation ist das erste Moment in der Offenbarung Gottes. In der göttlichen Weisheit waren Wort und Geist substantiell vorgebildet ohne realen Unterschied, beides wie Mensch und Menscheng Geist zusammengehörend (p. 13). Da Christus sagt: wer mich sieht, der sieht den Vater, und zugleich aus dem A. T. sich ergibt, dass früher, wo Gott erschien, das Antlitz von Elohim gesehen wurde, so folgt, dass der Logos, Elohim und das Angesicht Christi dasselbe sind der Gestalt nach. Weil ferner im A. T. das Angesicht von Elohim in einer Wolke erscheint, so verlegt Servet auch in die Ideal-Welt eine solche, aber überelementarische und unerschaffene, als deren Substanz er das göttliche Licht selbst und in der er den Samen zur Erzeugung Christi enthalten dachte. Das Ganze beruhte, wie man sieht, auf der Verbindung A. und N. T.'cher Daten, mit seiner Ansicht von dem Licht als dem Wesen der Gottheit und von der Ideal-Welt als dem Archetyp der sichtbaren (p. 14). Sofern das Wort in einzelnen Erscheinungen sich zu sehen und zu hören gab, nennt es Servet oft *oraculum* (p. 18). Wir sahen, dass Calvin sich über die crasse Leiblichkeit des Servetanischen Logos und überhaupt von seinem nominalistischen Standpunkte aus, über des Spaniers mystischen „Realismus“ erlustigte.

Seit Calvin ist Heberle der erste, welcher auf diesen vom Bibelbuchstaben inspirierten, durch Anlehnung an Plato verklärten, unter physiologischen Experimenten gross gezogenen Realismus Michael Servet's die Aufmerksamkeit der Forscher lenkt: eine Verschmelzung von Realismus und Idealismus wie sie nur in ganz besonders begabten Naturen, einem Luther, einem Spener, einem Richard Rothe vor sich gehen kann, ohne Kopf und Herz, Leben und System zu verwirren. Heberle bleibt diesem Standpunkte aber nicht durchweg treu. Die Bemerkung, dass der zeitliche Lebensanfang Christi nur die uns zugekehrte Seite der Sache, ihre Erscheinung; für Gott aber die zeitliche Erzeugung des Sohnes ein ewig Gegenwärtiges sei (p. 22), ist an sich zutreffend, lässt aber in dieser Kürze nicht ahnen, welche umfassend centrale Bedeutung Servet gerade dem zeitlichen Leben Jesu zuschreibt. Ueberhaupt kommt die ethisch-psychologische, frei-persönliche Seite des Servetanischen Leben Jesu auch bei Heberle nicht zu ihrem Recht.

Emile Saisset¹⁾ wird von seiner vorgefassten Meinung gebindert, in Servet das zu sehen, was er bietet. Ist das Christenthum an sich trinitarisch,²⁾ so kann man den nicht mehr den „kühlen Reformator des Christenthums“ nennen (p. 157), der es unternimmt, die Trinität abzuthun.³⁾ Kein Weiser ist er ihm noch Sohn eines Jahrhunderts der Weisheit (p. 155). Darum sieht er als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, als das Band zwischen Himmel und Erde nicht Christum an, sondern die Ideen (p. 157). Mann der Opposition mitten in einem Revolutionszeitalter (p. 155), wird er von seinem kritiklosen Enthusiasmus fortgerissen in ideal scheinende Chimären (p. 160). Ganz willkürlich erscheint es Saisset, dass Servet der Gesamtheit der Ideen den Namen „Wort Gottes“ beilegt (p. 162). Servet's Christologie kam Saisset bizarr, dunkel, seltsam vor. Dennoch gesteht er zu,

¹⁾ *Mélanges d'histoire*. Paris 1859, p. 152 sq.

²⁾ Bien en effet de plus diamétralement contraire à l'esprit du *Aristéisme* que le principe de l'absolue indivisibilité de Dieu (p. 154).

³⁾ En ruinant le Christianisme par sa base, il croit de bonne foi le restituer (p. 166).

dass des Spaniers positiver Glaube sich der geschichtlichen Wahrheit der evangelischen Erzählungen unterwirft und sich dadurch vortheilhaft von der Cabbala, Spinoza und Hegel unterscheidet (p. 163). Er versteht es nicht, wie Servet Protestanten und Katholiken vorwerfen könne, dass sie die Gottheit des (Menschen) Christus leugnen (p. 166).¹⁾ Er merkt wohl wie weittragend das Princip ist, der Mensch da sei Gott, aber er folgert daraus, dass alles in der Welt dann eine göttliche Incarnation sei und die Einzigartigkeit Christi verschwinde (p. 168 sq.)²⁾ Um dem Pantheismus und dem Christenthum zugleich zu dienen, ersinnt Servet einen Christus, der weder Gott ist, noch auch Mensch, sondern ein Zwischending ist zwischen Mensch und Gott, die Centralidee, den Urtypus, die Musterwelt (p. 169). Christus ist ihm der Knoten, der Himmel und Erde verknüpft, die Brücke über den Abgrund zwischen Ewigkeit und Zeit. Christus ist das Licht Gottes, sein reinstes Bild, seine Person. In diesem Sinne ist Christus Gott gleich (p. 170).³⁾ Er ist die Ursache, der Mittelpunkt und das Ziel des Alls. Servet entwickelt diese Idee mit einer wahren Begeisterung: es ist das der Angelpunkt seiner ganzen Lehre.⁴⁾ Und wie man auch über seine Unternehmung urtheilen mag, weder die Aufrichtigkeit seines Glaubens, noch der Adel seiner Begeisterung, noch eine gewisse Tiefe und Originalität in seinen Ideen darf man ihm absprechen (p. 171). Er nimmt das Evangelium beim Buchstaben. Aber während die Kirche mit zarter Hand über das Geheimniss der jungfräulichen Geburt Jesu einen Schleier geworfen hat, hält Servet es für seine Pflicht, in die tiefsten Tiefen dieses Geheimnisses einzudringen, ein Gebahren, das uns mit starkem Ekel erfüllen würde, wenn wir nicht in diesen Träumereien die gemeinsame Schwäche der grössten Geister des

1) Peu importe que les formules de Nicée soient ou ne soient pas dans l'Evangile.

2) La négation de la divinité du Christ, voilà la conséquence que la logique imposait à Michel Servet (p. 169).

3) En ce sens, le Christ est égal à Dieu.

4) Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le pivot de toute sa doctrine.

XVI. Jahrhunderts erkennen müssten (p. 172). Dass Servet Arzt war, Physiologe, der grösste Physiologe seiner Zeit, übersieht Saisset. Es genügt ihm, zu erklären, dass Servet's Theorie das Dogma von der Fleischwerdung zerstöre (p. 173). Es ist keine Frage, dass Saisset sich Mühe giebt, dem Servet gerecht zu werden. Er ist es, der erste, welcher den Servet eingestellt hat als ein nothwendiges Glied in die Reihe der grössten philosophischen Denker. Dennoch ist er ausser Stande, Servet's geschichtlich-empirischen Gesichtspunkt zu verstehen, weil er die genetische Entwicklung des Spaniers durch seine fünf Lehrphasen nicht kennt, auch als Katholik das Schriftprincip nicht für massgebend hält.

IX. Einen entschiedenen Rückschritt in der Erforschung der Lehre Servet's macht Baur.¹⁾ Man muss von ihm dasselbe sagen, was von den zeitgenössischen Freunden des Spaniers gilt. Baur bildet sich einen Servetanismus zurecht nach seiner eigenen Neigung, und so muss Servet aus Freundschaft für Baur Hegelianer werden. Was Baur von der Abwehr der Kirchenlehren durch Servet sagt, ist zutreffend: was er positiv beibringt über Servet's eigene Anschauung ist, wenn nicht in's Gegentheil verkehrt, so doch mindestens schief. Es ist richtig, dass nach Servet bei Christo das Princip seiner Persönlichkeit nicht jene zweite Person gewesen sein kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt; es ist schief, zu behaupten, dass ihm Christus seinem substantiellen Wesen nach Mensch war (p. 55). Seinem substantiellen Wesen nach, war ihm Christus göttlich, gerade wie jeder gläubige Mensch, wie in gewissem Sinne alles Lebende „seinem substantiellen Wesen nach“ göttlich ist. Es ist schief die Behauptung Baur's, nach Servet sei Christus als Sohn Gottes wesentlich Mensch (p. 62). Das Umgekehrte ist das Richtige: „Christus ist als Mensch wesentlich der Sohn Gottes.“ Nicht jene zweite Sache in der getheilten Gottheit, sondern „eben dieser Mensch da, Jesus von Nazareth, ist Gottes Sohn.“ Es ist einseitig mindestens zu sagen: „Nicht in der ethischen Macht des Wortes, so-

1) Dreieinigkeitslehre 1843, Bd. III, 54—103.

fern es der gebietende Wille ist, sondern in der physischen Wirksamkeit desselben, sofern es Licht ist,¹⁾ sei die Erzeugung des Fleisches Christi zu setzen“ (p. 78). Wie wenig dieser Gegensatz im Sinne Servet's liegt, erhellt aus dem Umstande, dass an unzähligen Stellen Servet Christi Geburt und unsere Wiedergeburt²⁾ in Wechselbeziehung stellt, in der Wiedergeburt mit aller Macht die ethische Seite betonend. Es ist wahr, wenn Baur behauptet, dass Servet es sich angelegen sein liess, die wahre Menschheit Christi mit seiner wahren Gottheit immer inniger zu vereinen. Das sei der Punkt, auf welchem sich seine Lehre erst im Verlauf ihrer weiteren Entwicklung zu ihrer bestimmten Gestalt ausbildete (p. 55). Wie wichtig dieser Punkt in der Lehre Servet's sei, wie er hier am meisten mit sich selbst gerungen habe, um seine Theorie seinem Princip gemäss in sich abzuschliessen, das sehen wir daraus, dass hier gerade ein merkwürdiger Fortschritt in der Ausbildung derselben stattfinde. Seine spätere Lehre sei eine wesentlich andere, als seine frühere (p. 65). Schief aber ist es, wenn Baur alle sowohl negativen als positiven Behauptungen Servet's sich in dem Satze zusammenschliessen lässt: „Das Fleisch Christi sei das substantielle Wesen Gottes selbst: darin habe Servet's Lehre ihre höchste Spitze (p. 77). Erst das durch die Auferstehung vergeistigte Fleisch kommt hier überhaupt in Betracht, sofern in ihm ja allerdings Verweltung Gottes und Vergottung der Welt sich in eins zusammenschliesst. Nirgend in Servet habe ich den Satz Baur's gefunden: „Wie das Wort an sich Licht ist, so ist es auch an sich Fleisch“ (p. 78). Es ist erst eine Consequenz, die Baur aus andern Sätzen zieht. Führt er für seine Behauptung doch nur Eine einzige Stelle an aus de Trinitate IV, p. 161 und diese eine ist anders gerichtet. Dennoch zieht er aus dem unbewiesenen Satze eine ganze Reihe der weittragendsten Conse-

1) Wenn Gen. 1 stände: „Es werde Liebe und es ward Liebe!“ und Christus von sich gesagt hätte: „Ich bin die Liebe der Welt“ so hätte der spanische Bibeltheologe Wort und Liebe identificirt. So aber musste er vom Lichte reden.

2) S. auch Lehrsystem, Bd. II, Buch VI.

quenzen. Die Erzeugung des Fleisches aus dem Worte sei, so sagt Baur, derselbe Naturprozess, durch welchen aus der Substanz des Lichts alle materiellen Dinge entstehen. Die Elemente und Qualitäten aller natürlichen Dinge seien daher wie in dem Licht, so auch in dem Worte (p. 79). Der Baur'sche Hegelianismus verliert so ganz die Föhlung mit dem Mittelpunkt der Servetanischen Forschung, dem historischen Christus, dass sich Baur's Behauptung selbst überschlägt und zu dem Satze verleiten lässt, bei Servet sei die zeitliche Zeugung des Sohnes ohne Bedeutung, insofern sie in der ewigen Zeugung schon mitgesetzt sei“ (p. 78). Gerade das Umgekehrte ist nach Servet der Fall. Nur weil der Menschen Erlöser, wie er im geschichtlichen Nazarener erschien, ein Mensch sein musste gleich wie wir, darum dachte Gott an einen Menschen, als er das erste Schöpfungswort sprach: es werde Licht; darum auch präformirte Gott den Menschen in seinem Urideal von der Welt. Nur um des Menschen willen wählte Gott die Weise sich zu offenbaren durchs Wort und sich mitzutheilen durch den Geist. Wenn er eine andere Welt vor sich gehabt hätte, so würde er sich derselben auf eine ganz andere Weise mitgetheilt haben. Es ist daher wieder unrichtig, wenn Baur darin eine eigenthümliche Lehrform Servet's erkennt, dass er als ein auf zeitliche Weise entstehendes und sich entwickelndes Verhältniss darstellt, was nach den Principien seines Systems nur als ein ewiges immanentes gedacht werden kann“ (p. 97). Servet's Gott ist eben der allerfreiste aller Götter. Auch die Baur-Hegel'sche Gottesidee würde er als eine sinistra philosophia wegen des *servum Dei arbitrium* verworfen haben.¹⁾

✓ Paul Henry²⁾ giebt eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung der „Grundgedanken des Servetischen Lehrbegriffs.“ Diese Grundgedanken Servet's sind dem Darsteller nicht klar geworden, und darum muss Servet „ein unreifer Geist geblieben“ sein (p. 240). Dennoch ahnt Henry etwas von jener durch Calvin „erkannten Genialität“ und wird

1) S. Lehrsystem, Bd. II, Buch II, Cap. 2.

2) Leben Calvin's. Hamburg 1844. Bd. III, S. 240—276.

gewahr, wie „durch das Ganze etwas Erhabenes schimmert, welches manches Anziehende hat“ (p. 241). Henry merkt nicht, wie Servet's System auf der letzten Lehrstufe ein Werk aus Einem Guss ist. Für ihn „sind Servet's dogmatische Sätze mit den philosophischen Grundideen nicht gehörig verbunden und vermittelt“ (p. 241). Und was Henry besonders hindert, Servet gerecht zu werden, ist, dass er zwischen alle Fugen des Servetanischen Gebäudes die irrige Voraussetzung des „pantheistischen Gottesbewusstseins“ keilartig hineinschiebt.¹⁾ Sehr gut betont Paul Henry, dass auch nach der Restitutio „die lebendige Gotteserkenntniss nur vom historischen Christus ausgehen,“ ausser ihm die Wahrheit „nur in Abstraktion“ gefasst werden kann (p. 242). Nur dass Servet noch einen Schritt weiter geht; dass ohne Christo von Gott bloss so im Allgemeinen Vorgestellte, Gefasste und Begriffene ist ihm keine Wahrheit, sondern ein Trugbild unserer Phantasie. Macht nun aber der historische Christus so sehr den Inhalt des christlichen Glaubens aus, dass, nach Servet, „die Lehre von Christus,“ wie Henry erkennt, „der ursprüngliche einzige Glaubensartikel der apostolischen Kirche ist“ (l. l.), wie kann dann Henry den Widerspruch nicht merken, indem er gleich darauf sagt, bei Servet trete „der Mensch in dem Wesen Christi in den Hintergrund“ (p. 442). Dieser Widerspruch wird bei Henry das Merkzeichen des Servetanischen Denkens. „Es ist offenbar, dass Servet von Paulus von Samosata, Sabellius und Photinus sehr abweicht“ und, indem er „die Irrlehren dieser Aller verbindet,“ „in weit grössere Irrthümer verfällt“ (p. 242). „Dabei sind Aufwallungen eines lebendigen Glaubens, dem seine Phantasie Flügel gab, nicht zu verkennen“ (p. 244). „Die Vernunft, nicht die Schrift, ist ihm die Quelle der Erkenntniss“(!) (p. 245). „Dennoch lässt er sich durch die heilige Schrift leiten, und erklärt selbst, dass Alles, was nicht aus der Schrift genommen ist, Lüge sei“ (p. 246). Bald „gehört Servet der jetzigen Zeit an, welche den Katholicismus und den Protestantismus als nur zwei Seiten des Christenthums ansieht“ (p. 244); bald ist Servet's System „eine gänzliche

1) p. 241, 243, 255, 260.

Umkehrung der wahren christlichen Lehre“ (p. 248), weil „ein Gemisch einer verfehlten christlichen Anschauung und des Platonischen Gottesbewusstseins“ (p. 258).

Kein Wunder daher, dass Henry's Darstellung nicht entfernt an die Klarheit und Durchsichtigkeit der Heberle's heranreicht, die Henry ignorirt. Henry's Bericht über Servet's Logologie¹⁾ spitzt sich in dem Satze zu, Servet meine „Christus sei, im Verhältniss zu Gott, der sich in die Schranken der Persönlichkeit versenkende Gott“ (p. 258, cf. 241): ein Gedanke, der darum der Sache nicht entspricht, weil er nur Eine Seite des Servetanischen Denkens berücksichtigt, die Seite der Verweltung Gottes; die andere Seite aber unbeachtet lässt, die Seite der Vergottung der Welt. Auch ist die Henry'sche Fassung mindestens missverständlich. Denn bei Servet ist Christus nicht ein Gott neben einem andern Gott. Christi Gottheit hat einen (wenn auch nicht zeitlichen, so doch causalen) Anfang. Und sie hat dann ein Ende, wenn Christus seine Gewalt dem Vater übergeben wird (cf. R. 264, 262). Nach Henry's Fassung ist Servet Docket²⁾ und „sein grösster Frevel“ der, dem Calvin ihm noch im Kerker vorgeworfen habe, „er zerstöre Christi Menschheit, den grossen Trost des armen Menschengeschlechts“ (p. 262).³⁾ „Das ganze System zeige einen erweckten Geist, Genialität und hohen Schwung: nur fliesst es nicht aus einem erneuerten Herzen. Der heilige Geist kennt eine andere Sprache“ (p. 275). Allerdings wenn des Geistes Feuer gedämpft wird, und ihn Orthodoxy oder Methodismus ihre Sprache lehrt: dann redet er eine andere Sprache. Wer in Servet von dem Unwesentlichsten, von seiner Polemik absehen, und sich auf das beschränken kann, das er positiv giebt, der wird nicht den „Dämon“ hören und die „schamlose Sprache,“ welche die Polemik des XVI. Jahrhunderts redet, auch in Luther, Melanchthon, Zwingli, Farell, Calvin: sondern das innige, brünstige, Himmel und Erde be-

1) 241—258. cf. 262—265.

2) „Die menschliche Natur tritt bei ihm in den Hintergrund.“

3) „Die Menschwerdung oder die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichem Princip nach der Lehre der Kirche werde von Servet verhöhnt und verlästert.“

wegende Gebet eines Gotteskindes, das Sehnen eines der grössten Geister jenes grossen Jahrhunderts.

Nicht Heberle und Trechsel gegenüber, wohl aber im Vergleich zu Baur bezeichnen Dorner, Schenkel und Pünjer einen Fortschritt in der Darstellung der Christologie Servet's. Dorner's und Schenkel's Darstellungen machen keinen Anspruch auf Quellenstudium. Aber es sind geistvolle Uebersetzungen des bisher Bekannten, leider beide auch befangen in der noch immer landläufigen Hypothese von Servet's Pantheismus.¹⁾

Unwillkürlich trübt diese Hypothese²⁾ Dorners scharfsinniges Auge (p. 654, 655). Dennoch erkennt er deutlich genug „die unleugbar sehr hohe Stelle Christi“ im System Servet's und erfreut sich an der spekulativen Tragweite seiner Gedanken, z. B. dass „die ewige Zeugung des Wortes als des Weltbildes nicht abgeschlossen sei (p. 653).

Schenkel³⁾ fasst richtig Servet's Trinitätslehre „als blosser Hilfslehre der Lehre von der Person Christi,“ wie denn der Spanier die erstere „aus einem aufrichtigen Wissensmotive bekämpft habe. Der Mensch Christus sei ihm der Ausgangspunkt aller wahren Christologie.“ Dass Servet „die persönliche Präexistenz Christi entschieden bestreitet,“ ist mindestens schief ausgedrückt, da er Christo Coäternität mit Gott zuschreibt und Christum zur Person Gottes macht. Und wenn Schenkel sagt: „In der Person Christi wird die Menschheit sich ihres wirklichen Heils bewusst: Das ist der Kernpunkt seiner Ausführungen“ (p. 223), so stimmt das wieder nicht zu Servet's Anschauungsweise. Denn nicht ein intellektueller Vorgang liegt hier zu Tage, sondern ein vitaler. Christus ist ihm nicht die gottesbewusste Menschheit: sondern der geschichtlich individuell persönliche Mann von Nazareth ist ihm Anfang, Bürgschaft und Vollendung der ethisch mit Gott, und darum ideal-substantiell mit Gott vereinigten Menschheit.

1) S. dagegen meinen Aufsatz in Hilgenfeld's Zeitschrift. 1876, 241—263. Neuerdings spricht man mehr vom Panchristismus.

2) Lehre von der Person Christi 1853, II, 649—656.

3) Wesen des Protestantismus 1862, 221—224.

Stähelin's¹⁾ Skizzirung des System's folgt Saisset, nur dass er Servet's Gedanken für „keineswegs neu“ hält (S. 433).

Baum²⁾ kennt den grossen Spanier nur aus der Schilderung Calvin's. Kein Wunder, dass er ihn misskennt.

Pünjer's Darstellung³⁾ zeichnet sich vor denen seiner Vorgänger durch einfachere Gruppierung, grössere Vollständigkeit und die Trennung der Kritik von dem Referate aus. Freilich kommt in der Gruppierung die durchgreifende principiell-centrale Bedeutung der Christologie nicht zur Geltung. Ist es doch im Wesentlichen die althergebrachte Theilung, die dann allerdings die Logologie (p. 29—33) lossreisst von der Christologie (p. 48—54) zum grossen Schaden der Uebersichtlichkeit. Die Lehre von dem Worte Gottes ist ziemlich vollständig und im ganzen richtig, wenn auch nicht durchsichtig und einheitlich genug wiedergegeben. Die Lehre von Christo zeichnet sich auch bei Pünjer durch jene Unklarheit und Inconsequenz aus, die eine Signatur des Servetanischen Denkens sein soll,⁴⁾ während dieser Vorwurf verschwinden muss, wenn man die fünf Entwicklungsstufen des Servetanischen Denkens⁵⁾ beachtet. Pünjer's dreifache Unterscheidung bei der Zeugung Christi (p. 51) ist unklar. Die von Pünjer an der Christologie des Spaniers geübte Kritik erledigt sich aber bei genauerer Kenntniss der Person und des Leben's Servet's. Dreierlei hat er an derselben auszusetzen (p. 79 sq.): 1) Dass Servet nicht fest bestimmt habe, ob Christus der Natur oder dem Willen nach Gottes Sohn sei, da er ja erkläre: „Der Mensch sei Sohn der Natur und dem Willen nach.“ Jenes scholastische Entweder Oder existirt aber für den Mystiker nicht. Die Natur ist des

1) Leben Calvin's I, 432.

2) Corpus Reformatorum T. XXXVI. Brunswig, 1870, p. XXVII: *systema fortasse multis prius risum quam bilem moveret.*

3) De Michaelis Servet, doctrina Comm. dogmat. histor. Jenae 1876, S. 110.

4) At quantopere Servetus ipse . . . fluctuetur et dubitet (p. 50).

5) Uebrigens giebt mir Pünjer bei Schürer Theol. Literatur. Zeit. 1877, No. 8, S. 204 die Nothwendigkeit der Annahme solcher servetanischen Lehrstufen zu.

Willens Substrat, der Wille ist der Natur Bevollmächtigter. Weil Christus dem Willen Gottes nach sein Sohn ist, darum ist er der Natur nach Gottes Sohn; und weil Christus von Natur schon Gottes Sohn ist, darum ist er nach Gottes Willen und Wohlgefallen sein lieber Sohn.

2) „Dass weder in Gott noch im Menschen irgend ein Grund vorhanden sei, warum Gott gerade im Menschen sich auf vollkommene Weise darstellen soll und nicht in irgend einem anderen Geschöpf.“ Es ist das wahr, insofern Servet nichts zu thun haben will mit dem *servum Dei arbitrium*, noch mit unserm *servum arbitrium*. Wenn aber Gott in sich oder im Menschen zum voraus gebunden wäre, dass er gerade im Menschen sich darstellen müsste, so wäre er nicht vollkommen unabhängig und frei, wäre nicht Gott. Unrichtig aber ist es, weil nach Servet, dieser von Gott gerade so und nicht anders geschaffenen Welt gegenüber, keine andere Weise der Volldarstellung Gottes existirte, als die im Menschen.

3) „Dass wir Gott in Christo auf keine Weise klarer oder leichter erkennen, als in irgend einem anderen Menschen, resp. in irgend einem anderen sichtbaren Geschöpf.“ Gerade das Gegentheil ist die Ansicht Servet's. Denn es existirt für ihn kein Vollmensch ausser Christo. Und auf der Geschöpfe Leiter nimmt die höchste Stufe, noch über den Engeln, nach Servet, eben der Mensch ein. Man ahnt schon, wie an der Hand solcher unrichtigen Behauptungen Pünjer bis zu jener schärfsten Verurtheilung des Servetanismus getrieben werden muss, Servet hebe nicht nur alle Religion, sondern auch das Christenthum auf¹⁾ (p. 92). Ich sehe hier davon ab, dass man logisch erwartet hätte: „nicht nur das Christenthum, sondern überhaupt alle Religion.“ Wenn Pünjer so gering denkt von dem Werth des Servetanischen Lehrsystems, dann muss die ethische Fassung jener Lehre freilich ihn zum entschiedensten Widerspruch²⁾ reizen. Um in der Beurtheilung der *Restitutio* die Objektivität zu er-

1) *Has propter causas Serveti doctrina religionis rationi non convenit, sed etiam Christianismi naturae non satisfacti.*

2) Bei Schürer Th. L. S. 202. Vergl. schon Pünjers Recension meines Luther und Servet ebenda 1876, No. 11, S. 295.

reichen, die Pünjer's wissenschaftlicher Sinn anstrebt,¹⁾ genügt es nicht die *Restitutio* zu lesen: man muss ebenso gründlich auch die vier Vorstufen kennen und zu den dunklen Stellen der Lehre den Commentar haben aus den hellen Stellen des Lebens. Trotz aller allmählichen Entwicklung und trotz der Empfänglichkeit für Katholiken, Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten und Anapaptisten, war Michael Servet, sonst Reeves, der Spanier aus Aragonien, ein Mann aus Einem Guss.

Die neueste Darstellung von Leben und Lehre Servet's und also auch seiner Christologie, verdanken wir dem um Spinoza, Harvey und Lessing verdienten englischen Arzt Dr. Robert Willis.²⁾ Die theologische Bedeutung von Servet's Denken tritt bei ihm weit hinter die philosophische und psychologische zurück (p. 172 al.). Die Christologie wird schlicht und bündig dargelegt (p. 202—205). Witzige Stellen aus der Polemik Servet's werden mit Vorliebe ausgehoben, hin und wieder auch dem Servet die Höhe der modernen Kritik gegenübergestellt, welche glaube, das sog. Evangelium datiere erst 150 Jahre nach dem Tode Jesu (p. 223) und die ältesten Stücke des Alten Testament's stammten aus der Zeit nach dem babylonischen Exil (p. 145). Die Annahme mythischer Erzählungen imponirt ihm (p. 146); die typische Erklärungsweise der Prophetieen, die auch dem Servet eignet, erscheint dem englischen Arzte nur von der Unwissenheit und dem Aberglauben eingegeben und bis heute gepflegt (p. 149). Das Interesse, was Willis an Servet's Christologie und überhaupt an seinem Glauben nimmt, ist ein rein pathologisches.³⁾ Am wichtigsten erscheint ihm immer des Spaniers Angriff auf den althergebrachten Glauben, der ja unhaltbar geworden

1) In der Dissertation weiss man sehr oft nicht, wo Pünjer spricht, wo Servet. So geht das ineinander, nicht zum Vorthail der Objektivität. Auch, dass absichtlich die Kommata gewöhnlich fehlen, erleichtert das Verständniss nicht.

2) *Servetus and Calvin*. London 1877.

3) Man kann es daher wohl verstehen, wenn *The Christian Life*, Oct. 6. 1877, p. 483^e sagt: we cannot consider Dr. Willis' book adequate to the subject, or to the present state of knowledge.

sei,¹⁾ Dank der Kritik, der Exese und der rastlos fortschreitenden Wissenschaft (p. 516). Willis Buch ist das Beste, das bisher in England über Servet erschienen ist.²⁾ Die schwächste Seite des Buches ist die theologische. Wegen der weiten Verbreitung, die wir dem Buche wünschen, haben wir im Laufe der Darstellung des „Lehrsystems“ wiederholt seine Irrthümer und Missgriffe von der Hand gewiesen.³⁾

Genügen demnach alle bisherigen Darstellungen der Christologie der *Restitutio Christianismi* nicht, so blieb die Aufgabe noch zu lösen. Wir haben den Versuch gemacht im Lehrsystem Michael Servet's Bd. II (Buch I) Gütersloh 1878 bei Berthelsmann. Vielleicht ist damit Servet's dynamische Christocentrik dem Verständniss näher gebracht worden.

1) for modern criticism and exegesis, and ever advancing science, proclaim arrest at any grade in the Religions Idea yet attained by the Churches to be impossible.

2) Al. Gordon's Artikel in der *Theological Review* 1878 p. 281 bis 307 und 408—443 sind vorzüglich, aber doch nur Beiträge.

3) Wer sich für den theologischen Standpunkt des berühmten englischen Schriftstellers interessirt, dem empfehlen wir seine *The Pentateuch and book of Josua in face of the Science and Moral Sense of our Age. By a physician. London 1875* und *A Dialogue by way of catechism, religious, moral and philosophical, ... but of none of the religious denominations extant in the world. By a physician. London 1872.*

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Beziehung auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament, 3^e Partie:
L'histoire sainte et la Loi. 2. Tomes. Par. 1879.

Von

Prof. Dr. **Kayser**
in Strassburg.

Die beiden in der Ueberschrift genannten Bände bilden den Abschluss des grossen Werkes, in welchem der verehrte Verfasser den Protestanten französischer Zunge die bewährten Ergebnisse der jetzigen deutschen Wissenschaft über die gesammte Bibel Alten und Neuen Testaments durch Uebersetzung, Commentar und Einleitungen zugänglich gemacht hat, eine Arbeit, wie sie seit Jahrhunderten keinem Gelehrten ohne Mitarbeiter zu vollenden vergönnt war, wie sie nur der gründlichste Bibelkenner unternehmen konnte, und allein der unermüdlichste Fleiss vereint mit seltener Virtuosität der Lehrgabe auszuführen im Stande war. Wie einst die *histoire de la Théologie chrétienne au Siècle apostolique* für das Neue Testament, so wird auch für's Alte die Bibel von Reuss auf die theologischen Studien im Schoosse der französischen reformirten Kirche, unter deren Dienern so viele zu seinen Füßen sassen, von tief gehendem Einfluss sein, und dass sie schon jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden ist, bezeugen die überaus zahlreichen Unterschriften für dieselbe, manche mit der charakteristischen Bemerkung, dass der Käufer nicht für die Ansichten des Verfassers einstehen wolle. In Deutschland hat dieses Bibelwerk nur wenig Rezensenten und überhaupt nicht die Beachtung gefun-

HENRI JOLLIV. Der Verfasser de Trinitatis
Erroribus L. VII. und die zeitgenössischen
Katholiken.

Jahrbücher für protestantische Theologie.

XVII. (1891), 334-429



doch nur als einen rein natürlichen, ohne ideales Princip aus bloß endlichen Factoren (Kampf und Ausgleich der Kräfte und Interessen der Einzelnen) hervorgehenden Process denkt. Hierbei lässt sich nicht stehen bleiben. Entweder wird mit der letzteren Seite voller Ernst gemacht, dann ergäbe sich der atheistische Radicalismus der modernen Positivisten. Oder, wenn dieser vermieden und mit der geschichtlichen Gottesoffenbarung wirklicher Ernst gemacht werden soll, so lässt sich die Forderung nicht abweisen, eine ursprüngliche Gottesoffenbarung im Wesen des Menschen anzuerkennen, eine Wesensverbindung seines Geistes mit dem göttlichen, welche die geschichtliche Entwicklung des religiösen und sittlichen Menschheitslebens begründet und zweckmässig leitet und in einzelnen Persönlichkeiten als ihren hervorragenden Organen zur machtvollen und vorbildlichen Erscheinung kommt. Vor diese Alternative die Ritschl'sche Theologie gestellt und damit den Anstoss zur Klärung ihrer Verwirrungen und Halbheiten gegeben zu haben, das ist das Verdienst des Bender'schen Buches, welches wir um so mehr anerkennen, je geflissentlicher es von der Schule, der er angehört, bisher verleugnet worden ist.

Der Verfasser de Trinitatis erroribus L. VII und die zeitgenössischen Katholiken.

Von

H. Tollin.

Nicht nur bei den reformirten Schweizern und bei den Wittenbergern machten Michael Servet's Erstlings-Bücher¹⁾ gerechtes Aufsehen, sondern auch bei den Katholiken. Die grosse Menge verhielt sich nur negativ. Ihr Hass gegen den Spanier war um so energischer, als sie nicht die leiseste Ahnung hatten von dem, was er eigentlich wollte. Bedenkt man, dass es damals Volksschulen nicht gab, in den Klöstern die Dunkelmänner und Hokuspokus-Leute²⁾ die Oberhand hatten, die heilige Schrift selbst in der Uebersetzung der Vulgata zu den grössten Seltenheiten gehörte, dann wird man sich nicht wundern, dass die grosse Masse der Laien wie der Kleriker es für ein Verbrechen hielt, beim Beten überhaupt zu denken, und für eine Sünde, sich in ihrer Andacht von Gott, Christo und dem heiligen Geiste irgend eine Vorstellung zu machen. Auch hatten die katholischen Beter gemeinhin mit der Gottheit nichts zu thun. Sie wandten sich zu den Heiligen. Die vertraten sie zur Genüge. „Christus war innerhalb des mittelalterlichen Katholicismus eigentlich nur noch in soweit vorhanden, als ihn der Priester reproducirte. Seine geschichtlich lebendige Persönlichkeit war in der phantastischen Symbolik der Messe verschwunden“³⁾. Auch mit der Trinität pflegte man das

1) S. Servets Lehrsystem, Gütersloh 1876—1878, Bd. I—III.

2) Bekanntlich hocus pocus statt hoc est corpus, bei der Consekration.

3) Dan. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, Schaffhausen 1862, p. 180.

gemeine Volk wenig zu behelligen. Confirmanden-Unterricht gab es nicht. Der Gottesdienst wurde in fremder Sprache gefeiert. Galt es nachsprechen, so sprach das Volk die trinitarischen Formeln gerade so unverstanden nach, wie es jede buddhistische Formel blindlings nachgebetet haben würde¹⁾. Und so in irgend einem Klosterwinkel durch fanatische Einflüsterungen verführte Priester frech genug waren, bei dem ihnen von Amtswegen oktroyirten Drei-Personen-Gott sich dennoch etwas zu denken, so dachten sie sich entweder eine streng ausgesprochene Dreiheit, d. h. drei gleich mächtige, gleich ewige, gleich gütige, unter einander eng verbündete Gottheiten — und dafür liess sich ihre ausdrückliche Bezeichnung als solche in den päpstlichen Breves anführen²⁾ — oder aber, falls sie ihr Gewissen noch an die absolute Einheit Gottes erinnerte, stellten sie sich den einzigen Gott als ein Riesenwesen vor mit drei verschiedenen Häuptern und Angesichtern, dem eines Greises, dem eines Mannes und dem einer Taube: eine Vorstellung, die den armen Wundersüchtigen um so mehr behagte, je geheimnissvoller, unbegreiflicher, fabelhafter sie war³⁾. Für nicht Wenige complicirte sich dann die Vorstellung einer Dreifaltigkeit zur Fünffaltigkeit, indem sie, mit unbeschreiblicher Naivetät, die Mutter der Heiligen, die sündlose Maria, und den Stellvertreter Christi, den unfehlbaren Papst, zur Rechten Gottes auf dem Einen Throne der Dreifaltigkeit sich vorstellten und auch anbeteten. Alle diese lebten von For-

1) Sed homines suaves, se suo officio probe perfunctos ajunt, si preculas illas suas utcumque permurmurarint, quas mehercle demiror si quis Deus vel audiat vel intelligat, cum ipsi fere nec audiant nec intelligant, tum cum eas ore perstrepunt (Erasmus: Encomium Moriae ed. Lips. 1829, T. II, p. 381).

2) Pietro Bembo, der Abfasser der Breve's und Geheimschreiber des Papstes, schrieb immer statt dei gratia — Deorum immortalium beneficio (cf. Trechsel II, 6).

3) Sic sculptus est hominis animus, ut longe magis fucis quam veris capiatur. — Si quis sit divus fabulosior et poeticus (quod si exemplum requiris, finge hujus generis Georgium aut Christophorum aut Barbaram) videbitis hunc longe religiosius coli quam Petrum aut Paulum aut ipsum etiam Christum (Erasmus, l. l. ed. Lips. 1829, T. II, p. 348).

meln und nährten sich von Formeln. Wer ihnen also die pseudo-athanasianischen Formeln entreissen wollte, der bedrohte ihr katholisch-kirchliches Leben; er war ihr Todfeind, und musste bis zum letzten Athemzuge verfolgt werden, nicht weil er ihnen das Geringste an ihrem Heil, an ihrem Vertrauen auf den lebendigen Gott, an ihrer Liebe zu Christo, an ihrer Heiligung durch den Geist Gottes geschmälert hätte, sondern weil er irgend eine der blindlings auswendig gelernten Formeln in irgend einem Worte oder Buchstaben kürzte, erläuterte oder veränderte. Stand Servet vor ihrem Tribunal, so bedurfte man nicht weiter Zeugniss. Gleichviel, ob die Bibel für ihn sprach, ob die Vernunft, ob die tägliche Erfahrung der Heiligen: es genügte, dass er sich weigerte, alle kirchlichen Formeln ebenso blindlings nachzusprechen, wie sie selber und er war ein erwiesener Ketzer, der sich selber verdammt hatte.

Anders stand es bei den gebildeten Katholiken. In Bezug auf das Verhalten zu Servet unterscheiden wir da drei Kreise: den medicäischen, den erasmischen und den scholastischen.

Die Oberherrschaft in der Kirche übten die Medicäer. In den Sprechsälen der römischen Prälaten bildete die Dreifaltigkeit keinen Glaubensartikel, sondern sie war nur eine pikante kirchliche Formel. Im Anfang des Jahres 1520 erschien eine Schrift: *vadiscus* oder Die römische Dreifaltigkeit¹⁾; eine gewaltige, zunächst bei den Gelehrten, dann aber in der deutschen Uebersetzung auch beim gemeinen Manne mächtig zündende Schrift. Sie griff den Papst zu Rom persönlich an, persönlich seinen verweltlichten Klerus, indem sie sich unerschöpflich zeigte in Auffindung von drei bösen Dingen, welche Rom eignen. Die dogmatische Dreifaltigkeit aber liess sie unberührt²⁾. —

1) Ein Gespräch Ulrich von Hutten's, ed. Stäckel, Berlin 1869, 52 S.

2) Dennoch setzt schon der Titel des Buches voraus, dass weder Vf. noch Leser an die Dreifaltigkeit glauben. Sonst wäre für solchen satirischen, zum Theil obscönen Inhalt eine derartige Titelwahl zur Unmöglichkeit geworden.

Huttens Buch zog ihm den Hass und Grimm aller Römlinge zu. Es wurde auf den Index gesetzt. Die römische Ueppigkeit war eine sacrosancte Sache. Wer sie angriff, galt als Feind Christi. Ein Jahrzehnt später erschien Servets Buch von den Irrthümern der Dreieinigkeit. Die römische Sittenlosigkeit liess es unberührt. Es ging gegen Niemand persönlich vor. Nur die drei Götter der Römer griff es an. Das nahm von den Medicäern Niemand übel. Mögen sie sich vertheidigen, wenn sie Götter sind. Servets Buch hat ihm niemals die Feindschaft der echten Römlinge zugezogen. Auch wurde es von keinem Papste auf den Index gesetzt. Der junge Aragonier kannte die Gesinnung der medicäischen Kreise. Unter den Studenten von Toulouse¹⁾, unter den Diplomaten von Bologna²⁾, unter den reichen Kaufleuten von Augsburg³⁾ hatte er zahlreiche Gesinnungsgenossen des medicäischen Papstes Leo X. († 1. Dec. 1521) angetroffen. Von einer kindlichen Scheu vor dem anbetungswürdigen Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit war da keine Rede⁴⁾. Es hielt sich Niemand berufen, besser zu sein als der Stellvertreter Christi. Einem Manne aber, dem es als taktlos galt, in feiner Gesellschaft etwas zu erwähnen, von dem im Cicero und Demosthenes nichts geschrieben steht⁵⁾, der, um sich sein schönes Latein nicht zu verderben, es unter seiner Würde hält, je einen Blick in die Vulgata zu werfen; dem nichts köstlicher erscheint als die heidnische Fabellehre und Philosophie⁶⁾,

1) S. Hilgenfelds Zeitschr., 1877, S. 342 fg.

2) S. Historisches Taschenbuch, 1877, S. 51 fg.

3) S. Thelemann's Kirchenzeitung, 1876, S. 138 fg.

4) Ja weit fundamentalere Glaubensartikel waren den Italienern abhanden gekommen: „Denn so furchtbar“, schreibt Calvin 1548, „waltet dort im Allgemeinen die Gottlosigkeit, dass der grösste Theil weder von einem Schöpfer der Welt noch von einem zukünftigen Richter etwas wissen will“ (bei Stähelin: Calvin, Elbf. 1865, T. II, p. 15).

5) Fervet illic, sagt Erasmus von Rom, Paganismus quorundam, quibus nihil placet nisi Ciceronianum: ac non Ciceronianum appellari multo probrosius esse ducant quam appellari haereticum (bei Trechsel, II, 5; cf. p. 6, Anm. 3).

6) Stäkel in der Vorrede zu Huttens Vadiscus, Berlin 1869, p. XI,

und der deshalb seine Frömmigkeit immer wieder den Gottheiten Roms und Griechenlands zuwendet; der von der heiligen Dreieinigkeit nur spricht unter dem Bilde des besten und erhabensten Jupiter, seines Sohns Apollo oder Aesculap und der Diana; der den heiligen Geist als eine unnütze Erfindung der Scholastiker verlacht, die Jungfrau Maria an seiner Stelle vergöttert, und die Bilder seiner Buhlerinnen als Madonnen-Bilder in seinen Privat-Kapellen anbringen lässt: und der nun um sich herum einen Klerus heranzieht, dessen Scharfsinn im Glaubensspott und in der Zote vergeudet wird¹⁾ und dessen Predigten heidnischen Rednern zum Muster dienen könnten²⁾: einem Manne wie Giovanni de Medici (Papst Leo X.) und seinen in das kunstreiche classische Heidenthum verliebten Räthen³⁾ musste ein ernstgemeinter Angriff auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre als eine Narrheit und Donquixotage erscheinen, da es keinem vernünftigen Menschen einfallen könne, sich gegen einen toten Löwen zu waffnen⁴⁾. Der junge Freidenker aus Spanien galt diesen Leuten als ein unbegreiflicher Fanatiker des Aberglaubens. Soweit er negativ auftrat gegen die hergebrachte Kirchenlehre war er ihnen als Bundesgenosse wider Möncherei

nennt mit Recht den italienischen Humanismus „die letzte nachgeborene Reaktion des classischen Heidenthums gegen die entstellte Lehre Christi“.

1) Vero è, sagt Tiraboschi, che in queste occasioni cotai Poeti eran communemente più amici di Bacco che delle Muse, e servivan di giocoso trastullo al Pontifice e à Cardinali per le burle, che di essi ognun si prendeva (bei Trechsel II, 4; cf. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1849, T. II, 4. p. 509, was Erasmus als Ohrenzeuge aus Rom berichtet).

2) Marheinecke, Gesch. der deutschen Reformation, Berl. 1831, Bd. I, p. 24 seq. — Gieseler II, 4, p. 511.

3) Der Ausspruch: quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum (bei Gieseler II, 4, p. 509) stammt, wenn auch nicht von Leo selbst, so doch aus seinem Kreise.

4) Ein anderer Papst ging noch weiter, utpote qui nullum Deum credens omnem infidelitatis culmen excederet (Johannes Picus: de fide et ordine credendi theorema IV., Opp. II, p. 177, bei Gieseler II, 4, p. 509).

und Dunkelmänner willkommen¹⁾. Soweit er aber eine unbedingte Unterwerfung forderte unter die Lehre der heiligen Schrift, eine dankbare Anbetung des Gottessohnes Jesu Christi und eine gläubige Aneignung des Erlösers: da predigte er tauben Ohren²⁾ und Alles fand sich heuchlerisch mit den abgenutzten Formeln ab, die ihnen gegen die Angriffe der „Orthodoxen“ als stets bereite Schutzwaffe dienten.

Weniger verwüstend als in Frankreich und Italien hatte die Liebe zum classischen Alterthume bei den Katholiken in Deutschland gehaust. Von einer medicäischen Gesinnung kann in den erasmischen Kreisen eigentlich nicht die Rede sein³⁾. Die glaubenslose Frivolität war in dem deutschen Volke, Gott sei Dank, noch die Ausnahme; der offene Sinn für sittliche Würde und religiöse Andacht die Regel. Und man gab etwas auf dieses deutsche Gewissen⁴⁾. Erasmus selber, der Führer der deutschen Humanisten, stellt sich nicht zur Aufgabe, etwa wie Paul Corter, der päpstliche Sekretär, die Dogmatik der Kirche in römisch-antikes Gewand zu kleiden⁵⁾: sondern er bietet seine Handreichung dem christlichen Streiter⁶⁾ dar, um dem weit verbreiteten Irrthum entgegenzutreten, als bestehe die Religion in Ceremonien und mehr als jüdischen Beobachtungen körper-

1) Von Leo X. sagt Pallavicini: *Ma nè co' Theologi usò di conversare come co' Poeti; nè promosse l'erudizione sacra come la profana* (bei Trechsel, II, 3).

2) *Si quis autem putet, tam divulgatam impietatem, tamque acribus munitam ingeniis, sola quadam simplici praedicatione fidei posse deleri, is a vero longius aberrare convinctur* (Marsilius Ficinus, in praef. ad Plotinum bei Gieseler II, 4, p. 507).

3) Erasmus ad Jo. Vergaram 1527 beklagt sich, *hos dictu mirum quam infensos habeam, quod non exprimam Ciceronem. Ego certe nec affecto et si affectarem tractans rem christianam ridiculus essem* (bei Gieseler II, 4, p. 511).

4) Erasmus schreibt ad Principem Carpensem: *qui divina derideant, facilius invenies in Italia apud tui ordinis homines atque adeo in illa laudatissima Roma, quam apud nos* (bei Gieseler II, 4, p. 509).

5) in *Sententias. Romae 1512 fol.* (bei Gieseler II, 4, p. 511).

6) *Enchiridion militis christiani* (1503).

licher Dinge, während man die wahre Frömmigkeit wunderbar vernachlässigt¹⁾. Die wahre Frömmigkeit aber finde ich, sagt Erasmus, darin, dass man Christum als das einzige Ziel seines gesamten Lebens sich vorheftet, und auf ihn alle seine Bestrebungen, alle Bemühungen, alle Genüsse und Geschäfte richtet²⁾. Christus aber ist mir der Inbegriff der Liebe, der Aufrichtigkeit, der Geduld, der Reinheit, kurz alles dessen, was er jemals gelehrt hat³⁾. Der Satan aber, gegen den der Christ ankämpfen muss, stellt mir alles dasjenige dar, was von Christo abrucht⁴⁾.

Erasmus war zweifelsohne einer der bedeutendsten Wiederhersteller der biblischen Theologie⁵⁾. Auch ist kein Grund vorhanden, an seinem aufrichtig frommen Streben zu zweifeln⁶⁾. Dennoch tritt bei ihm der geschichtliche Christus hinter den idealen, der Versöhner hinter den Lehrmeister und das christliche Vorbild zurück. Er hat kein Bedürfniss eines persönlichen Verkehrs mit dem Auferstandenen⁷⁾. Weit fremder und ferner aber steht ihm

1) Enchiridion non ad ostentationem ingenii aut eloquentiae conscripsi, verum ad hoc solum, ut mederer errori vulgo religionem constituentium in ceremoniis et observationibus pene plus quam Judaicis rerum corporalium: ea quae ad pietatem pertinent mire negligentium (Ep. ad Coletum bei Gieseler II, 4, p. 516).

2) ... ut totius vitae tuae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas (I. I.).

3) Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit (I. I.).

4) Diabolum nihil aliud intellige, quam quidquid ab illis avocat (I. I.).

5) Debentur profecto tibi longe maiora, praesertim cum ... sinceræ quoque illius theologiae puritas et sanctissima studia, prope ad interitum redacta, te parente, te duce veluti renata toto orbe reforescant. So schreibt der Bischof von Breslau 1. Dec. 1519 an Erasmus (bei Gieseler II, 4, p. 525).

6) Aeusserungen wie die über den „frommen Betrug“ und ähnl. (cf. Stichart: Erasmus, Lpz. 1870, p. 297 seq. 342 al.) sind mehr auf Kosten seiner feigen Accomodation an den Adressaten (hier den Cardinal Campegius) und die Zeitmeinung, als auf Kosten seiner etwanigen Unaufrichtigkeit und Heuchelei zu setzen.

7) Schon 1517 schreibt Luther über ihn: „Ich fürchte, dass er

die pseudo-athanasianische Trinität. Die wenigen Stellen ausgenommen, wo er mehr die Meinungen Anderer referirt, als seine eigenen Ueberzeugungen bekennt, ist in seinen Schriften selbst die Erinnerung an jene scholastische Constructionen fast erstorben. War es doch damals unter den Humanisten aller Länder hergebracht, an den barbarischen Scholastikern nur ja nicht seine kostbare Zeit zu verlieren ¹⁾. — Dazu kam die verlockende Freiheit, über alles, selbst die tiefsten Geheimnisse des Glaubens, disputiren zu dürfen ²⁾, disputiren zur Uebung des Geistes und Bewährung des individuellen Scharfsinns. Nichts aber reizte den Scharfsinn der Dialektiker mehr, ein Turnier zu wagen, als die hergebrachte scholastische Trinität. Daher wurde dies Dogma am wenigsten geschont, vielmehr alles vom Standpunkt der Bibel oder der Vernunft dagegen nur Aufstellbare lieb und willkommen geheissen ³⁾, wenn es nur zuletzt zur Glorie der katholischen Kirche, des Papstes oder der Mutter Maria ausschlug ⁴⁾. Auch in den Erasmischen Kreisen war die biblische Unbeweisbarkeit und evangelische Unhaltbarkeit der von der Kirche vorgeschriebenen Dreieinigkeitslehre eine so stereotype Wahrheit geworden, dass, wenn alle andern Argumente gegen die von den Protestanten behauptete Genügsamkeit der Bibel nichts verschlagen wollten, die Humanisten immer auf dieses eine sich zurückzogen. Und Gelegenheiten dazu fanden sich fast täglich. Selten wohl wurde eine Disputation so schnell beendet, als die, welche Erasmus im Jahre 1524 zu Basel mit Guillaume Farel einging. Es war ein Scharmützel von kaum zehn Worten ⁵⁾, und viel mehr „eine Trennung einer Dispu-

Christum und die Gnade Gottes nicht genug treibe. Menschliches gilt bei ihm mehr als Göttliches“. (Stichart l. l., p. 295.)

1) Gieseler II, 4, p. 510.

2) Marheinecke l. l., p. 16.

3) Beweise siehe auch in Kahnis Zeitschr., 1875, S. 588 fg.

4) Sunt (sancti) qui singuli pluribus in rebus valeant, praecipue Deipara Virgo, cui vulgus hominum plus prope tribuit quam Filio (Erasmus: Encomium Mariae ed. Leipz. 1829, p. 343).

5) Vix decem verbis velitati sumus (Erasmi Epp. ed. Lond. Tom. II, Ep. 40, L. XVIII. — 1524 prid. nat. Simonis et Judae).

tation“, als eine eigentliche Disputation¹⁾. Und dennoch kam man sofort auf das beliebte trinitarische Argument. Der Hergang war folgender. Erasmus zieht den gegen das Papstthum wüthenden Farel zur Rechenschaft, warum er ihn Balaam genannt habe²⁾. Farel antwortet, weil Erasmus zwar evangelisch denke, aus Feigheit³⁾ aber die Teufeleien des Papstthums mitmache. Erasmus: Welche Teufeleien denn? Farel: Gottes Wort sagt: Du sollst Gott den Herrn allein anrufen. Du aber rufst die Heiligen an. Erasmus: Warum meinst Du, dass man die Heiligen nicht anrufen solle, etwa deswegen, weil es in den heiligen Schriften nicht ausdrücklich vorgeschrieben ist? ⁴⁾ Farel bejahte das. Nun dann wohl auf, sprach Erasmus, beweise mir augenscheinlich durch die heiligen Schriften, dass man den heiligen Geist anrufen müsse⁵⁾. Wenn er Gott ist, antwortete Farel, muss er auch angerufen werden⁶⁾. Aber wie beweisest Du denn aus der Schrift, dass der heilige Geist Gott sei? Farel beruft sich auf 1. Joh. 5, 7. Erasmus belehrt ihn, dass die Stelle sich in allen alten Handschriften nicht finde und unecht sei⁷⁾. Damit war die Disputation abgebrochen. — Sollte nur mit biblischen Waffen gestritten werden, so war Erasmus der Sieger; und der Adressat des Briefes, in dem Erasmus diesen Hergang berichtet, Antonius Brugnarius in Mömpelgart, er wird, wie seine Freunde alle, es für ausgemacht angesehen haben, dass die Anbetung des heiligen Geistes und damit der Dreieinigkeit aus der Schrift nicht bewiesen werden könne.

1) Cum illo nunquam disputavi, sed diremi disputationem, qua cum aliis quibusdam altercabatur (l. l.).

2) Volebam enim cum illo expostulare, cur me vocasset Balaam caet. (l. l.).

3) Lâche, lâcheté ist bei Farel immer der Hauptvorwurf gegen alle, welche das Papstthum nicht für die verruchteste Teufelei halten, obgleich sie die biblische Wahrheit lieben.

4) Rogabam, quare censeret sanctos non invocandos, an quia non expressum esset in sacris literis; annuit.

5) Jubebam ut demonstraret evidenter per sacras litteras, spiritum sanctum invocandum (l. l.).

6) Si Deus est, inquit, invocandus est (l. l.).

7) l. l.

Doch wie sehr das auch ausserhalb Mömpelgart und Basel unter den Erasmianern eine ausgemachte Wahrheit war, das wird aus dem Folgenden erhellen. Es entsprach nicht dem Charakter des Erasmus, Dinge öffentlich zu sagen und drucken zu lassen, bei denen er nicht zuvor schon der vollen Zustimmung in seinem ausgedehnten Freundeskreise gewiss gewesen wäre¹⁾. Und nun dringt er in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des Hilarius (a. 1522) auf die Reinigung des Herzens; auf sie komme es im Christenthume an²⁾ und nicht auf die Ausfüllung des Geistes mit einer unendlichen Menge von Streitfragen, und fährt dann, auf sein Lieblingsthema zurückkommend, fort: „Nicht deswegen wirst Du (von Gott) verdammt, weil Du etwa nicht weisst, ob der heilige Geist Einen Ausgangspunkt habe oder zwei. Denn die theologische Gelehrsamkeit besteht darin, nichts weiter zu erklären, als was und wie die (heilige) Schrift uns lehrt; das aber, was sie uns lehrt, auch treulich anzuwenden“³⁾. Die Bibel, will Erasmus sagen, bestimmt nicht, ob der heilige Geist vom Vater ausgehe und vom Sohn, wie die abendländische Kirche lehrt, oder vom Vater durch den Sohn, wie die Morgenländer behaupten. Der echte Dogmatiker aber solle biblischer Theologe sein. „Die apostolische Einfalt“, fährt er fort, „muss ihm als Muster gelten, und nach der apostolischen Einfalt bestand der Glaube mehr im Leben als in den Bekenntnissen. Allein diese Einfalt, sagt Erasmus, ist untergegangen im selben Grade als die Kirche, von den Ketzern gedrängt und in Zänkereien verflochten, eine zahllose Menge von Glaubensartikeln aufgestellt hat. Je mehr Glaubensartikel, um so weniger Glaube. Mit der Zunahme der Symbole nahm die Religion ab, die Liebe erkaltete, die Lehre Jesu wurde vom Verstande der

1) Cf. Stichart, Erasmus, Lpz. 1870, p. 299 sq., 324, 326.

2) „Der beste Theil des Christenthums ist ein Christo würdiges Leben“, so schreibt Erasmus 1519 an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen (bei Stichart p. 319) und damit stimmen seine sonstigen Aeusserungen durchaus überein.

3) Stichart, Erasmus, Lpz. 1870, p. 254.

Philosophen abhängig gemacht¹⁾. Was sagt nun aber die Bibel von der Gottheit des heiligen Geistes? Sie erwähnt sie nicht einmal, wie auch das apostolische Symbol sie nicht erwähnt hat und auch das Nicaenum (325) sie nicht erwähnt. Erst auf dem Concil von Constantinopel (381) wurde sie festgesetzt und nur aus Achtung gegen die Kirche muss man jene Lehre annehmen. Hilarius von Poitiers († 368) schreibt nirgends, sagt Erasmus, dass der heilige Geist angebetet werden müsse; auch legt er ihm nirgends den Namen Gott bei. Wir aber, fährt Erasmus fort, sind kühner als Hilarius; wir unterstehen uns, den heiligen Geist wahren Gott vom Vater und Sohne ausgehend zu nennen, was doch die Alten entschieden zu behaupten nicht gewagt haben²⁾. — Damit gibt Erasmus so deutlich, wie es bei seinem Charakter möglich war, zu verstehen, dass er für sein Theil an die Gottheit des heiligen Geistes nicht glaubt; und er gibt es so deutlich zu verstehen, weil er zuvor weiss, dass auch all' seine einflussreichen Freunde nicht daran glauben. Glauben sie aber nicht, dass der heilige Geist Gott ist, so können sie auch nicht an eine Dreieinigkeit glauben. Denn eins ohne das andere ist unmöglich.

Indess der Angriff auf die Gottheit des heiligen Geistes traf nicht so sehr in das Centrum der christlichen Religion, als wenn Erasmus die Gottheit des Erlösers hätte antasten wollen. Erasmus konnte das nicht in den Sinn kommen: galt es ihm doch für die grösste Ehre, biblischer Theologe zu sein³⁾. Aber die Gottheit im chalcedonisch-pseudo-athanasianischen Sinne stellte er allerdings in Abrede, wenn auch nicht mit derselben evangelischen Kühnheit und biblischen Entschiedenheit, wie es nach ihm Servet that. — In der Schrift, „wie man recht zu Gott beten solle“⁴⁾, kommt Erasmus auf die fortgesetzte, beharrliche

1) l. l.

2) l. l. p. 255.

3) Und dass in der Bibel die Gottheit Christi gelehrt wird, das kann eine gesunde biblische Theologie nicht in Abrede stellen.

4) *Modus orandi Deum.*

Jungfraunschaft der Maria zu sprechen und von da auf die göttliche Consubstantialität Jesu. Seine Worte lauten: „Was die Schrift weder gebietet noch verbietet, das ist weder als nothwendig (zum Heil) zu fordern noch als gottlos zu untersagen. Anders verfährt man freilich bei der ewigen Jungfraunschaft der Mutter Maria. Ob schon diese durch augenscheinliche Schriftzeugnisse nicht gelehrt und nachgewiesen werden kann, so ist sie uns doch mit grosser Uebereinstimmung der alten Rechtgläubigen überliefert worden, und man meint, den nicht dulden zu dürfen, der behauptete, Maria sei, nachdem sie den Herrn geboren, vom Manne erkannt worden“ ¹⁾. Offenbar war es ungefährlich für die sündlose Reinheit Jesu, ob die in der Bibel als „Brüder“ Jesu angeführten Ungläubigen Kinder der Maria waren oder nicht ²⁾. Und für die spätere Verheirathung Marias mit Joseph scheint sich die Mehrzahl unter den Freunden des Erasmus entschieden zu haben. Aber von hier geht er nun wieder auf das trinitarische Gebiet über. „Dass der Sohn mit dem Vater gleichen Wesens sei, das, sagt Erasmus, steht zwar nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift, aber dennoch haben es die Alten für Religionssache gehalten. Dasselbe vom heiligen Geist auszusagen, wagten sie nicht. Sie wagten nicht, den Sohn „wahren Gott“ zu nennen, weil dieser Name in der heiligen Schrift nur dem Vater beigelegt wird. Jetzt wird man Niemand dulden, der leugnen wollte, dass der heilige Geist wahrer Gott und mit dem Vater und Sohne gleichen Wesens sei“. „Wo sind also“, polemisiert Erasmus hier gegen die Inconsequenz der Protestanten, wo sind die, „welche uns drängen mit einem neuen Dogma in einer Sache von geringerem Belange“ (nämlich der Anrufung der Heiligen), „während sie bei einer so wichtigen Sache (nämlich der Dreieinigkeit) eingestehen, es sei von Christen zu erfordern, was in der heiligen Schrift zwar nicht ausgedrückt ist, aber doch daraus gefolgert wird? Sie (die

1) Stichart l. l., p. 256 sq.

2) Etwa Vettern, wie man früher annahm.

Protestanten) ertragen selbst nicht die, welche zweifeln, ob der heilige Geist gleichen Wesens sei mit denen, von denen er ausgeht, obschon dies, wie gesagt, in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich steht; und, bei der Anrufung der Heiligen verlangen sie ein augenscheinliches Schriftenzeugniss und können durch keine Gründe besänftigt werden“¹⁾. „Die von der Kirche verehrten Heiligen, deren Leben bezeugte, dass Gott in ihnen wohnt, die in Gott lebenden Todten, wollen sie nicht zur Fürbitte anrufen, weil ja die Bibel das nicht ausdrücklich befiehlt; Christum aber wollen sie als den allein wahren Gott anrufen, Christo schreiben sie Gottes Hypostase, Substanz und Person zu, obwohl diese Ausdrücke von Christo in der Bibel eben so wenig finden“²⁾. — Man sieht, Erasmus leugnet auf seine Weise die Consubstantialität Jesu mit Gott gerade so, wie sie einst Luther geleugnet hatte³⁾ und wie Servet sie leugnete auf seiner ersten dogmatischen Entwicklungsstufe⁴⁾. Auch sind die Gedanken des Spaniers den erasmischen so nahe verwandt, dass man eine Abhängigkeit annehmen müsste, wenn nur irgendwo eine Spur vorläge, dass Servet den erasmischen Hilarius gekannt habe.

Anders steht es mit den von Servet citirten Annotationes⁵⁾. Dem Spanier mussten darin zunächst auffallen die hier und da zerstreuten höchst merkwürdigen Andeutungen über den Werth des pseudo-athanasianischen Symbols. So bemerkt Erasmus zu Matth. 11, 30: „Wie lauter, wie einfach war der Glaube, den uns Christus überlieferte“⁶⁾; wie diesem ähnlich jenes Symbol, das uns von den Aposteln selbst oder doch von apostolischen Männern herkommt? Diesem hat die Kirche, zerrissen wie

1) l. l. p. 257.

2) l. l. p. 258.

3) Luther und Servet, Berlin 1876.

4) Lehrsystem Servets, Gütersloh 1876, Bd. I.

5) N. T. rec. a. Des. Erasmo cum annotationibus ejusdem, Basel 1516. Servet citirt sie De trinitatis erroribus fol. 23b.

6) Quam pura, quam simplex fides a Christo nobis tradita (bei Giessler II, 4, p. 522).

sie war und erschüttert durch die Zwietracht der Häretiker, der Reihe nach vieles hinzugefügt, worunter zwar einiges, ohne Verlust für den Glauben, bei Seite gestellt werden könnte¹⁾, das meiste aber auch jetzt noch zur Sache gehörig schien. Bald aber waren ebenso viele Symbole als Menschen²⁾. Indess je vorsichtiger sie geschrieben waren, um so mehr Trugschlüsse riefen sie hervor³⁾. Nach und nach wurde die Sache dahin geführt, dass zuletzt einige Ansichten der Scholastiker, die sie Artikel nannten, oder gewisser hochmüthiger kleiner Leute neu ersonnene Meinungen und Träume den Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses beinahe gleich gestellt wurden⁴⁾. Und in diesen Artikeln stimmten weder die verschiedenen Schulen mit einander noch auch die Eingeweihten derselben Schule unter sich zusammen; auch hatten die neuen Glaubensartikel bei ihnen keine beständige Dauer, sondern wurden je nach Zeit und Umständen verändert⁵⁾. Auch geschieht es nicht selten, dass, was einmal irgendwie die Anmaassung des Erklärens vorgebracht hatte, dass dies die Hartnäckigkeit in der Behauptung dann auch bestätigte und vermehrte⁶⁾. Und das war zumeist von der Beschaffenheit, dass es **gottlos** wäre für den Menschen, darüber eine Erklärung aufstellen zu wollen⁷⁾. Dieser Art ist gewissermaassen, was wir über den Grund des göttlichen Wesens und über den Unterschied

1) Quorum etsi quaedam sunt, quae citra fidei dispendium poterant omitti, tamen pleraque videbantur etiamnum ad rem pertinere (l. l.).

2) Tot jam erant symbola, quot homines (l. l.).

3) Quo circumspectius scriptae sunt, hoc plus captionum solent fere gignere (l. l.).

4) Postremo res eo paulatim deducta est, ut Scholasticorum aliquot placita, quos articulos vocant, aut homunculorum quorundam nova quaedam ad fastum comminiscantium vel opiniones vel somnia propemodum aequentur articulis fidei apostolicae (l. l.).

5) Neque apud ipsos perpetua sunt, sed pro tempore mutantur (l. l.).

6) Ac saepenumero fit, ut quod semel utcunque prodidit definiendi temeritas, confirmet et augeat tuendi pertinacia (l. l.).

7) Sunt autem pleraque hujus generis, ut impium sit homini de his definire (l. l.).

der Personen philosophiren¹⁾. Nächst dem steht, was wir über den Grund der Geheimnisse, als hätten wir ihn aus dem Himmel erfahren, verkündigen; während es doch viel mehr der Frömmigkeit nützen würde, wollten wir daraus dasjenige auserwählen, was zur Heiligung des Lebens beiträgt²⁾. Indess jene Verwegenheit im Aburtheilen, die wir von den Alten überkommen, hat jetzt so alles Maass überschritten, dass sie nachgerade unerträglich geworden ist³⁾. — Des Erasmus Sprache war deutlich. Die scholastischen Lehren über den Unterschied der drei Personen sind ihm nicht nur unnütz, sondern geradezu gottlos. Stimmt das nicht ganz damit, dass Servet die Trinitarier Gotteslästerer nennt?

Indess Erasmus muss seinen kühnen Standpunkt auch vertheidigen. Denen gegenüber, welche sich für gewisse ausgemachte Unterschiede in den drei Personen der Gottheit auf die alten ökumenischen Concilien berufen wollen, wie die zu Nicaea und zu Constantinopel, erinnert Erasmus in einer andern Anmerkung zu 1. Cor. 7, 39 an die Wandelbarkeit so mancher ökumenischer Meinungen und Beschlüsse. „Nach der Apostelgeschichte wird in einem feierlichen und berühmten Concil (zu Jerusalem) beschlossen und verkündigt, dass diejenigen, welche vom Heidenthum zum Christenthum überträten, sich enthalten sollten vom Götzenopfer, vom erstickten Thier, vom Blut und von der Hurerei. Und dennoch, was dort beschlossen wurde, ist so sehr veraltet, dass, wer heut' zu Tage vor einem erstickten Huhne oder vor der Blutwurst zurückschaudern würde, in den Verdacht käme, dass er ein Jude sei⁴⁾. Ferner hat Niemand von den Alten es je

1) Qualia fere sunt, quae de ratione essentiae divinae deque distinctione Personarum philosophamur (l. 1.).

2) His proxima sunt, quae de ratione mysteriorum velut e coelo petita pronuntiamus: cum magis ad pietatem faciat ex his excerpere, quae ad vitae sanctimoniam conducant (l. 1.).

3) Verum haec pronuntiandi temeritas a Veteribus orta nunc longius progressa est, quam ut ferri possit (l. 1.).

4) Et tamen quod ibi decretum est, adeo est antiquatum, ut nunc

gewagt, klar auszusprechen, der heilige Geist sei gleichen Wesens (homousion) mit dem Vater und dem Sohne¹⁾, selbst damals noch nicht, als die Frage von dem Sohne mit so heftiger Streitsucht von der ganzen Welt behandelt wurde. Jetzt wagen wir es einzugestehen. Desgleichen waren (ehemals) diejenigen keine Ketzler, die da glaubten, der heilige Geist gehe nur vom Vater aus; und ich weiss nicht, ob nicht ursprünglich die Mehrzahl der Christen das geglaubt hat; nachdem aber die Sache abgewogen war, hat die Kirche das bestimmt, dem wir heute Folge leisten²⁾. — Erasmus führte noch viel andere Belege für die Unverbindlichkeit ökumenischer Concilbeschlüsse und allgemein verbreiteter kirchlicher Glaubensartikel an. Aus allen leuchtete deutlich hervor, dass Erasmus die scholastische Trinitätslehre weder als verbindlich noch als heilsam noch als unwandelbar betrachtete.

Weniger nachweisbar, aber doch höchst wahrscheinlich ist Servets Kenntnissnahme von des Erasmus neutestamentlichen Paraphrasen. Es ist hohe Zeit, dass die herrlichen Schätze an ethisch-kräftigen Bibelgedanken, welche jenes 1522 zu Basel erschienene Buch birgt, endlich gehoben werden³⁾. Es wurde auch schon damals, als es erschien, viel gelesen, aber in seiner epochemachenden biblisch-theologischen Bedeutung nicht erkannt⁴⁾. Bei der allgemeinen Verbreitung der Paraphrasen und bei dem Heiss-

judazare crederetur, qui abhorreret a gallina suffocata aut fartis sanguine distentis (l. l. p. 523).

1) Nemo priscorum audebat clare pronuntiare, Spiritum sanctum esse Patri Filioque homousion; ne tum quidem cum quaestio de Filio tanta contentione per universum orbem agitaretur (l. l. p. 524).

2) Non erant haeretici, qui olim credidissent, Spiritum sanctum a Patre duntaxat procedere, et haud scio an maxima pars Christianorum primitus ita crediderit: expensa re definiit Ecclesia, quod hodie sequimur (l. l. p. 524).

3) Einen dankenswerthen Anfang dazu bietet Stichart: Erasmus von Rotterdam, seine Stellung zur Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit. Lpz. 1870.

4) Vgl. Luthers schiefes Urtheil darüber in seinem Briefe an Oecolampad.

hunger Servets nach gesunder Auslegung der Bibel steht zu erwarten, dass Servet sich darin wenigstens die Haupt-Beweisstellen für die Dreieinigkeit angesehen hat. Vielleicht ist es diesem Umstand zu danken, dass ein so entschiedener Gegner der Dreieinigkeit wie Servet die von Erasmus einst in seiner griechischen Ausgabe des N. T.'s¹⁾ noch als unecht fortgelassene Stelle 1. Joh. 5, 7 niemals in ihrer Canonicität angezweifelt, sondern sie ähnlich erklärt hat, wie Erasmus (1522) in seinen Paraphrasen es thut. „Denn Christus“, sagt Erasmus zu dieser Stelle, „kam in diese Welt mit Wasser und Blut: mit Wasser, um uns rein zu waschen von unsern Sünden; mit Blut, um uns unsterbliches Leben zu übertragen²⁾. Er wollte getauft werden, der von allen Sünden Ledige, um uns die Unschuld zu spenden. Er wollte sterben am Kreuze, um uns den Weg zur Unsterblichkeit zu öffnen. Doch nicht nur durch diese bekundete er, dass er der Christ sei und der Heiland der Welt, durch die Taufe, die er empfing, als wäre er ein schädlicher Mensch, und durch den Tod, den er erduldet, als wäre er ein Verbrecher, während doch er allein frei war von aller Sünde; sondern auch der heilige Geist, der unter der Gestalt einer Taube erschien, hat von ihm gezeugt, dass er der sei, welchen der Vater gegeben hat zum Heiland der Welt. Da nun auch der Geist Wahrheit ist, gleichwie der Vater und der Sohn, so ist die Wahrheit allereine, wie auch die Natur allereine ist. Denn drei sind im Himmel, die Christo ein Zeugnis geben, der Vater, das Wort und der Geist; der Vater, der durch die mehr als einmal vom Himmel herabgesandte Stimme bezeugt hat, dieser sei sein vorzüglich lieber Sohn, an dem ihn nichts beleidigte³⁾; das Wort, das durch so viele Wunder, durch Tod und Auferstehung erklärt hat, es sei der wahrhaftige Christus, Gott zugleich und

1) Basel 1516 seq. fol.

2) Erasmi Paraphrases in N. T. Berolini 1780., T. III, p. 921.

3) Tres sunt enim in coelo, qui testimonium praebent Christo, pater, sermo et spiritus: pater qui semel atque iterum voce coelitus emissa, palam testatus est, hunc esse filium suum egregie carum, in quo nihil offenderet (l. l. p. 922).

Mensch, Gottes und der Menschen Versöhner ¹⁾); der heilige Geist, der auf das Haupt des Getauften herniederstieg und nach seiner Auferstehung niederfiel auf die Jünger ²⁾). Und zwischen diesen dreien besteht die höchste Uebereinstimmung: der Vater ist der Urheber, der Sohn ist der Verkündiger, der Geist ist der Erinnerer ³⁾). Drei sind ebenfalls auf Erden, die Christum bezeugen; der menschliche Geist, den er am Kreuze aufgab, das Wasser und das Blut, das aus der Seite des Todten floss. Und diese drei stimmen überein. Jene erklären, dass er Gott sei; diese bezeugen, dass er Mensch war ⁴⁾“. In dieser Paraphrase des Erasmus über die am meisten trinitarisch ausgenutzte Stelle, wo findet sich da ein Wort von Trinität, von drei Personen, von Substanzen, Qualitäten, Idiomen, von einem Gott dem Vater, einem zweiten Gott dem Sohne, und einem dritten Gott dem heiligen Geiste, und wie die anderen scholastischen Bestimmungen lauten? Und ebenso biblisch einfach wird die andere trinitarische Hauptstelle Matth. 28, 19 erläutert: „So gehet denn hin“, paraphrasirt Erasmus, „als Abgesandte des guten Glaubens und lehret auf mein Ansehn vertrauend zuerst die nahe wohnenden Juden, darauf alle Völker der ganzen Erde. Lehrt sie, was sie von mir glauben, was sie von mir hoffen sollen. Zuerst, dass sie anerkennen den himmlischen Vater, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Schöpfer, Ordner und Wiederhersteller ⁵⁾), dessen Macht Niemand widerstehen kann, weil er allmächtig ist und Niemand sein Wissen täuschen kann, weil er alles

1) Sermo, qui tot miraculis editis, qui moriens ac resurgens declaravit se verum esse Christum, Deum pariter atque hominem, Dei et hominum conciliatorem (l. 1.).

2) Spiritus sanctus, qui in baptizati caput descendit, qui post resurrectionem delapsus est in discipulos (l. 1.).

3) Atque horum trium summus est consensus, pater est auctor, filius est nuncius, spiritus suggestor (l. 1.).

4) Et hi tres consentiunt. Illi declarant Deum, hi testantur hominem fuisse (l. 1.).

5) Primum ut agnoscant patrem coelestem rerum omnium visibilium et invisibilium conditorem, moderatorem et instauratorem (l. 1., p. 281, T. I.).

sieht, weil nichts seinem Gericht entflieht; aus dem, wie aus einer Quelle, alles Gute fließt, was es irgendwo giebt; dem gebührt alle Ehre, Lob und Danksagung. Sie sollen auch anerkennen seinen Sohn Jesum, durch den er in ewigem und unerforschlichen Rathe beschlossen hat¹⁾, das Menschengeschlecht zu befreien von der Tyrannei der Sünde und des Todes, und durch die evangelische Lehre den Weg zu öffnen zur ewigen Glückseligkeit. Aus diesem Grunde kam er nach seinem Wohlgefallen herab auf die Erde, wurde als wahrhaftiger Mensch aus der Jungfrau Maria geboren, verweilte lange als Mensch unter Menschen und lehrte jene himmlische Philosophie, welche allein die Menschen selig macht. Und obwol er keine Sünde hatte, ist er doch für die Sünden der ganzen Welt bestraft worden, am Kreuz gestorben, in's Grab gelegt und am dritten Tage wieder auferstanden nach der Weissagung der Propheten. Nachdem er noch mehrere Tage mit den Seinen verweilt und ihnen die Wahrheit der Auferstehung mit festen Gründen erklärt hatte, stieg er von hier wieder zum Himmel auf, wo er als Mitgenosse des väterlichen Reichs und Ruhmes, zur Rechten des allmächtigen Vaters sitzt; und einst wird er wiederkommen in die Welt, nicht demüthig, wie ehemals, sondern mit göttlicher Majestät, nicht als Retter, sondern als Richter sowol derer, die jener Tag lebendig antreffen wird, als auch der Todten, welche die englische Posaune plötzlich in's Leben zurückrufen wird, damit ein jeder durch seinen unvermeidlichen Richterspruch den seiner Thaten würdigen Lohn empfangt. Anerkennen sollen sie auch den heiligen Geist, den ich euch schon zum Theil gegeben habe und euch noch reichlicher geben will, wenn ich mich in den Himmel zurückgezogen haben werde, den Geist, dessen geheimes Wehen trösten, lehren und kräftigen wird die Geister der mir Vertrauenden, und der, ausgegossen in die Geister, Alle mit gegenseitiger Liebe zusammenschmelzen und verbünden wird, so viele den evangelischen Glauben von Herzen

1) Agnoscant et filium illius Jesum, per quem aeterno suo et inscrutabili consilio statuit caet. (I. I.).

bekennen, aus welchem Volke auch immer sie abstammen mögen. Und so Jemand etwas verfehlen wird aus menschlicher Schwachheit, so wird er Vergebung für seine Sünden erlangen, sobald er nur sich nicht trennt von dem Bunde und der Genossenschaft der Heiligen. Und wer auch immer sich diesem Bunde angeschlossen hat, dem werden umsonst vergeben werden alle Sünden seines vorherigen Lebens. Endlich damit Niemand glaube, in diesem Leben die Belohnungen für seine guten Thaten erwarten oder der Rache sich hingeben zu müssen wider die Uebelthäter, so mögen sie wissen, dass einst gegen sie das geschehen wird, was ihr seht, dass gegen mich geschehen ist. Die Todten werden auferstehen und jede Seele mit ihrem Leibe wieder vereinigt werden. Sobald nun das geschehen sein wird, so werden alle, die zu jener heiligen Genossenschaft gehören, und mir in Treue angehangen haben, mit mir zum ewigen Leben¹⁾ herübergebracht werden, damit die Theil hätten an der Glückseligkeit, welche meine Gefährten und Nachfolger gewesen sind in der Trübsal. Nachdem ihr ihnen nun dies gelehrt habt, so sollt ihr, falls sie dem Glauben schenken, das ihr gelehrt habt, und ihr früheres Leben bereuen und sie sich bereit finden, die evangelische Lehre anzunehmen, sie mit Wasser benetzen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; damit sie durch dies heilige Symbol den Glauben gewinnen, dass sie von dem Schmutz aller ihrer Sünden durch die umsonst dargebotene Wohlthat meines Todes befreit und schon hinzugerechnet seien unter die Zahl der Söhne Gottes²⁾. Niemand soll beschnitten, Niemand getauft werden auf den Namen Mosis oder irgend eines andern Menschen. Alle sollen anerkennen, wem sie ihr Heil schuldig sind, von wem sie nothwendig ganz und gar ab-

1) Man sieht, dass Erasmus aus der Taufformel wie aus ihrem Keime das apostolische Glaubensbekenntniss entfaltet. Dies genügt ihm. Wer hingegen in das Nicaenum willigt, wird auch zum Constantinopolitanum gedrängt: wer dieses unterschreibt, kann sich nicht leicht dem Pseudo-Athanasianum entziehen und nimmt man erst das letztere an, so folgt die lange scholastische Kette von selbst.

2) Jamque coptatos in numerum filiorum Dei (l. l. p. 282).

hängen müssen. Man soll sie nicht beschweren mit mo-
saischen und menschlichen Satzungen. Es genüge dies
Symbol¹⁾ allen, die zum Bekenntniss des Evangeliums über-
gehen, weil es überall leicht herbeizuschaffen ist²⁾.

Man sieht, auch in dieser zweiten trinitarischen Haupt-
stelle der Bibel wird von Erasmus nichts gefunden, das einen
Drei-Personen-Gott erforderte, oder überhaupt pseudo-
athanasianische Satzungen und anti-arianische Klauseln nöthig
machte. Und doch wird Niemand behaupten wollen, die
Erasmische Paraphrase sei arianisch oder nestorianisch gefärbt.
Es ist eben einfach biblische Theologie, die er treibt³⁾.

Ueberhaupt hält Erasmus in all' seinen Schriften an
dem Grundsatz fest, den er in seinen durch fast alle Schulen
verbreiteten Colloquien aufstellte: „Viele in unsern
Tagen enthalten sich von der Theologie, weil sie fürchten,
im katholischen Glauben wankend zu werden, wenn sie sehen,
dass es nichts gibt, was nicht in Frage gestellt würde⁴⁾.
Ich hingegen glaube das, was ich in der heiligen Schrift
und im apostolischen Symbolo lese, mit der grössten
Zuversicht, und forsche nicht darüber hinaus⁵⁾. Ueber das
Weitere mögen meinethwegen die Theologen disputiren und
Definitionen aufstellen, wenn sie wollen⁶⁾. Ist aber durch
den Gebrauch des christlichen Volkes etwas ange-
nommen worden, das nicht geradezu mit den heiligen Schriften
streitet, so behalte ich es vorläufig bei, auf dass ich
Niemand ein Aergerniss gebe“⁷⁾.

1) Das Tauf-Symbol.

2) Quod ubivis facile est ac parabile (l. 1.).

3) Doceo summam catholicae professionis, idque aliquanto vividius
ac liquidius, quam docent theologi quidam magni nominis, inter quos
pono et gersonem, quem interim honoris causa nomino (Erasmus: Collo-
quia familiares. Lips. 1829, T. II, p. 280).

4) Complures hisce temporibus abstinent a theologia, quod vere-
antur, ne vacillent in fide catholica, quum videant nihil non vocari in
quaestionem (Colloq. familiaria. Lips. 1829, p. 54, T. I).

5) Ego quod lego in sacris litteris et in symbolo, quod dicitur
apostolorum, summa fiducia credo, nec ultra scrutor (l. 1.).

6) Caetera permitto theologis disputanda ac definienda, si velint
(l. 1.).

7) Si quid tamen receptum est usu populi christiani, quod non

Indess der Mangel einer anti-arianischen Polemik einerseits und die Behauptung der biblischen Unbeweisbarkeit der pseudo-athanasianischen Drei-Personenlehre andererseits mussten den Erasmus wie bei den **Mönchen** ¹⁾ geradeso bei den orthodoxen **Lutheranern** ²⁾ in den Ruf eines Ketzers ³⁾ und ungläubigen Arianers bringen. Nicht unwesentlich trug gewiss dazu bei die Art, wie Erasmus in seiner Vorrede zum Hilarius die so wohl verleumdeten Arianer zu rechtfertigen scheint. „Es ist wahrscheinlich, sagt er, dass es unter ihnen Männer gab, welche sich überzeugt hielten, dass das wirklich wahr sei, was sie von Christo sagten. Ihr Lehrbegriff wurde von vielen und grossen Schriftstellern behauptet. Sie hatten dem Scheine nach einige Stellen der heiligen Schrift für sich. Es fehlte ihnen auch nicht an scheinbaren Gründen. Dazu kam das Ansehen des Kaisers und ausser ihm einer sehr grossen Anzahl von Menschen, die ihre Lehre annahmen, der man also hätte Beifall geben müssen, wenn die Wahrheit immer auf der Seite des grössten Haufens wäre. Endlich betraf ja der Streit solche Dinge, die über die Begriffe des menschlichen Verstandes weit hinausgehen“ ⁴⁾. — So dachte man über die Arianer in den Kreisen des Erasmus. Servet schienen das „allzufreie“ Aeusserungen, denen er selber nie hätte seine Zustimmung geben können ⁵⁾. Und wenn der vorsichtige, reichbepfundene Prälat sich wohl hütete, in der Oeffentlich-

plane pugnet cum sacris literis, hactenus servo, ne cuiquam sim offendiculo (l. l.).

1) Mecum attuli Novum Testamentum ab Erasmo versum. — Ab Erasmo? Ajunt illum esse sequihaereticum . . . Optarim vidisse, de quo tam multa audiavi mala (l. l. p. 211).

2) Erasmus prorsus Arianis annumerat, schreibt über Luther an Oswald Myconius am 18. April 1534 Heinr. Bullinger (Epp. Reformator ed. Fueslin, p. 133).

3) Einige, wie z. B. der Hofprediger des Königs Ferdinand und Franziskaner Medardus gingen noch einen Schritt weiter, und nannten ihn einen Teufel (Erasmi Colloq., T. II, l. l., p. 156).

4) l. l. p. 255 seq.

5) Wie entschieden er gegen Arianer, Sabellianer, Samosatener auftritt S. Lehrsystem Servets, Gütersloh 1878, Bd. III.

keit mit Servet zu liebäugeln, so hielt doch der feine Weltmann, der die Gesinnungen in den hohen und höchsten katholischen Regionen kannte, seine trinitarischen und christologischen Zweifel so wenig für etwas Unrechtes, dass er in seinem Katechismus für die Jugend schreibt: „Warum sind doch so viel Irrthümer und Sekten in dieser, wie man glaubt, einzigen Religion und Wahrheit? Warum so verschiedene Glaubensbekenntnisse? Warum wird im apostolischen Glaubensbekenntniß der Vater Gott, der Sohn nicht Gott, sondern Herr, der Geist aber weder Gott noch Herr ¹⁾, sondern nur heilig genannt?“ u. dergl. m.

Dass die Sorbonisten und Dunkelmänner an solcher biblischen Freimüthigkeit Anstoss nahmen, wird Niemand wundern. Doch auch der weiland Mönch Luther sah des Erasmus „zweideutiges Gebahren“ als offene Protection Servets an. Er hatte einen Ketzer-horror wie irgend ein Sohn des 16. Jahrhunderts. Aber er ehrte anfangs in Erasmus den biblischen Theologen. Anders Beda und die spanischen **Mönche**. Sie nannten den Niederländer nur noch Errasmus oder Ariasmus ²⁾ und schalten ihn Ketzerhaupt und Rebellen. Gewiss mit Unrecht. Denn auch Erasmus hasste alle Art von Tumult, Separation und Häresie ³⁾. Und doch, wenn er nicht die Weltmacht, sondern nur sein Herz befragen wollte und sein biblisches Wissen, so musste der Mann, der den Muth gehabt, 1. Joh. 5, 7 als **unecht** auszuschneiden, und die Erklärung der Taufformel freizuhalten vom scholastischen Drei-Personen-Gott, der musste auf seinem Standpunkt, falls er davon hörte, den biblisch-theologischen Bemühungen des Spaniers eine vollere Gerechtigkeit widerfahren lassen als die Geistesbrüder Leo's X.; musste sein Lob und seine An-

1) Stichart: Erasmus, Leipzig 1870, p. 385.

2) Cf. Fabricius: de religione Erasmi (Opusc. Hambg. 1738, p. 401), bei Stichart: Erasmus, Leipzig 1870, p. 254.

3) Tumultus ubique vitandus: et praestat ferre Principes impios, quam novatis rebus gravius malum accersere (annotatio ad Matth. 11, 30, bei Gieseler II, 4, p. 523). Aehnliche Aeusserungen that er häufig; einig S. bei Stichart p. 299 seq., p. 304 seq., 329, 338 seq.

erkennung Servets wenigstens in dem vertrautesten Kreise auszusprechen nicht die geringste Scheu tragen. Darum beklagt **Luther** sich 1532 in seiner Vorrede zu des Joh. Bugenhagen Ausgabe des Athanasius ¹⁾ ernstlich, dass den Satansdienern (Campanus, Servet, Witzel), welche den Artikel von der heiligen Dreifaltigkeit ganz frech verlachen, trefflichen Vorschub leisten einige welsch-deutsche Schlangen und Ottern oder wie ihr sie nennet viperaspides (womit Luther besonders auf Erasmus Hyperaspides ²⁾ zielt), welche in ihren Schriften und Gesprächen (Colloquia) hin und wieder Samen ausstreuen, der um sich frisset wie der Krebs, nach Pauli Worten. Wir aber setzen diesen Teufeln oder Epikurern oder Spöttern oder Lucianis oder Pyrrhoniis und allen Unthieren, sie seien Teutsche oder Welsche, den Mann entgegen, welcher zu dem Knecht, der Jesus Christus heisst, gesprochen: Du bist mein Sohn; und abermal: Setze dich zu meiner Rechten. Und wollen erwarten, was diese Riesen mit ihrer Gottesstürmerei für einen Sieg an ihm erjagen werden ³⁾“. Und in derselben Stimmung gegen Erasmus wie 1532, finden wir Luthern auch 1534 in seiner grösseren Epistel an Nicolaus Amsdorf ⁴⁾. Da nennt er mit Amsdorf den Antitrinitarier Georg Witzel ⁵⁾ von Niemeck den „Dieb des Erasmus“ ⁶⁾, meint Erasmus sei übergeschnappt; dann wieder bezichtigt er ihn strafbarer Unwissenheit und Bosheit ⁷⁾, indem er das, was uns mit der Kirche unter dem Papstthum gemeinsam ist, verlacht. Dergleichen sind: die Dreieinigkeit in dem göttlichen Wesen, die Gottheit und Menschheit Christi, die Sünde, die Erlösung des menschlichen Geschlechts, die Auferstehung der Todten, das ewige Leben u. dergl. m. „Er

1) S. Luther und Servet, Berlin 1876.

2) 1527 erschien der zweite Theil, cf. Stichart: Erasmus, p. 377.

3) Luthers Werke T. XIV, p. 298 bei Marheinecke, Gesch. der deutschen Reformation. Berlin 1831, T. III, p. 189.

4) Epistolae domini Nicolae Amsdorfii et D. Martini Lutheri de Erasmo Roterodamo. Wittenberg 1534.

5) Ueber ihn S. G. L. Schmidt, Wien 1876.

6) Stichart: Erasmus I. I. p. 383.

7) I. I. p. 384.

weiss“, sagt Luther, „dass dies auch von vielen gottlosen und falschen Christen gelehrt und geglaubt wird; aber er erhebt sich stolz über alles hinweg; ja es ist jedem wahrhaft Gläubigen kein Zweifel, dass sein Geist aller Religion, zumal der christlichen, baar und quitt ist“¹⁾. Luther weist nun des Erasmus antitrinitarische Gesinnung aus des Erasmus Katechismus, aus der dem N. T. des Erasmus beigefügten Epistel, sowie aus desselben Vorrede zu den Werken des Hilarius nach und sagt dabei, gestützt auf die ökumenisch redigirten trinitarischen Formeln: „Warum vermeidet denn Erasmus selbst die passenden Ausdrücke und jagt den unpassenden nach? Das wäre doch eine unerhörte Tyrannei zu verlangen, das ganze Menschengeschlecht solle sich dermaassen unter ihn beugen, dass es gezwungen würde, das, was er hinterlistig und gefährlich geredet, als geeignet und passend aufzufassen und ihm die Herrschaft zuzugestehen, fort und fort hinterlistig zu reden! Nein, er selber mag vielmehr zur Ordnung gezwungen und ihm befohlen werden, sich in das menschliche Geschlecht zu schicken, d. h. abzustehen von jener profanen und zweizüngigen Doppel- und Leerrederei, und nach Pauli Befehl alles lose Geschwätz zu meiden“²⁾. „Erasmus“, fährt Luther fort, „muss einfach aus seinem eigenen Munde gerichtet werden. Redet er arianisch, so werde er als Arianer gerichtet; redet er lucianisch, so werde er als Lucian gerichtet; redet er heidnisch, so werde er als Heide gerichtet; es sei denn, dass er sich eines Bessern besinnt“³⁾. Dann wieder beklagt sich Luther über des Herzogs von Zweizungen⁴⁾, — so nennt er den Erasmus — wunderbare Tyrannei. „Er sitzt stolz und sicher auf seinem Throne und treibt uns stupide Christen durch eine zweifache Knute zu Paaren“⁵⁾. Dass wir verletzt werden und Anstoss erleiden sollen, ist sein völliger Wunsch und Wille, damit er mit seinen

1) l. l. p. 385.

2) l. l. p. 386 seq.

3) l. l. p. 387.

4) Rex. Amphibolus.

5) l. l.

Epikuren über uns Dummen lache ¹⁾. Jetzt sei es sehr leicht, ein Heiliger zu werden: wer Luthern hasse, der komme auf die bequemste und wohlfeilste Weise zu dieser und andern Ehren“ ²⁾.

So gab es denn um 1534 innerhalb der katholischen Kirche zwei grosse Parteien, die nicht umhin konnten, die antitrinitarischen Bestrebungen des Spaniers vorzubereiten, zu fördern und zu vertheidigen: die einen, weil sie alles bezweifelten und daher auch die Trinität; die andern, weil sie auf biblische Theologie drangen und daher die pseudo-athanasianischen Auswüchse abschneiden mussten. Leo X. war uns der Vertreter der ersteren Richtung, Erasmus ist der Vertreter der letzteren. Es wäre kein Schaden gewesen, des wird sich die biblische Theologie immer mehr bewusst werden, wenn die christliche Welt, wie sie einst von Athanasius, Augustin und Petrus Lombardus ihre dogmatischen Formeln annahm, diesmal den reineren Bibelformen des Erasmus sich unterworfen hätte ³⁾. Es geschah nicht: einmal, weil die Zeitgenossen den Erasmus nicht verstanden ⁴⁾; mehr noch weil sie den höchst einflussreichen und begabten, aber ehrgeizigen und habsüchtigen Mann ⁵⁾ zwar scheuten, doch nicht achteten. Und in der That, Erasmus war kein Charakter ⁶⁾. Ihm fehlte der

1) l. l. p. 388.

2) l. l. p. 389 seq.

3) Auf trinitarischem Gebiet hatte Erasmus eine grössere biblisch-theologische Tiefe und einen umfassenderen dogmen-geschichtlichen Gesichtskreis als Luther, Zwingli, Melanchthon und Oekolampad. Diese blieben an den Formeln kleben: Erasmus begann die so hochnöthige biblische Revision.

4) „Meine Gegner“, schreibt Erasmus an den Herzog Georg von Sachsen, „behaupteten, ich verstehe nichts von theologischen Dingen, und sie bleiben bei dieser Behauptung“ (bei Stichart p. 295). — Auch Luther „wünschte von ganzem Herzen, dass Erasmus von seinen Paraphrasen abliesse: denn solchem Geschäft ist er nicht gewachsen“. (Ep. an Oecolampadius bei Stichart p. 340.)

5) „Mir liegt all' mein Schatz“, bekennt Erasmus (Spongia p. 69) „und meine Stütze in der Gunst guter Menschen und gewisser Macht-haber, deren ich jedoch nicht missbrauche“ bei Stichart p. 301.

6) Cf. die einschlägigen Aeusserungen des Erasmus, bei Stichart p. 297 seq.

Muth und der Seelennadel, unter allen Umständen seiner Gesinnung treu zu bleiben, für seine Ueberzeugung zu dulden und zu bluten, und um der von ihm als unerlässlich erkannten **biblischen** Form willen Geld, Ruf und Pfründen in die Schanze zu schlagen ¹⁾. Darum galt er bei den Freigeistern als ein Diplomat, bei den Lutheranern für ein Katholik, und bei den Katholiken für ein Lutheraner ²⁾. Während sich die kirchlichen Parteien würgten und zerrissen, schrieb Erasmus „über die liebenswürdige Eintracht der Kirche“ ³⁾. Und als er aus Luthers Schreiben ersah, dass er selber auf dem Wege stand, für ketzerischer ausgegeben zu werden als Luther, schrieb er Ende 1534 „Wider die höchst verleumderische Epistel M. Luthers“, worin er bekannte, er sei und denke durchaus rechtgläubig, wie es ihm alle Rechtschaffnen und sein eigenes Gewissen bezeuge ⁴⁾. Und in der That hatte er schon in seinen Colloquiën dem Inquisitor des Glaubens die drei Personen der Gottheit und alle nur gewünschten kirchlichen Formeln zugegeben ⁵⁾, und auf Grund dessen mit dem Bekenntniss geschlossen: „Mir selber also scheint es, dass ich rechtgläubig bin“ ⁶⁾. Jetzt aber, in seinem Briefe an den Wittenberger Glaubens-Inquisitor, redet sich der kalte Diplomat in einen lutherschen Enthusiasmus hinein: „Er selbst“, sagt Erasmus, „wolle sein Leben verlieren, wenn er der Kirche durch dieses Opfer die Ruhe wieder zu verschaffen sich schmeicheln könnte“ ⁷⁾. Ein leichter Herois-

1) Aehnlich urtheilt auch Stichart p. 293. — Am 4. Juli 1521 gesteht Erasmus selber, dass er nicht das Herz gehabt hätte, wegen der Wahrheit das Leben auf das Spiel zu setzen (l. l. p. 300). — Ueber seine Geld- und Pfründenliebe S. l. l. p. 303 sq.

2) An die Löwener Theologen schreibt Erasmus um 1531 Clamat totum Lutherum esse in libris meis, omnia undique scatere haereticis erroribus (Colloquia. Lps. 1829, T. II, p. 269). — Wie Erasmus es immer mit allen halten wollte und dadurch es mit allen verdarb, darüber S. mannigfache Beläge bei Stichart p. 322 al. s.

3) De amabili ecclesiae concordia Basil. 1533.

4) Stichart, Erasmus l. l. p. 390.

5) Colloquia l. l. T. I, p. 232 sq., 237 sq. al.

6) Nam ipse mihi videor orthodoxus (l. l. p. 240).

7) Bei Stichart l. l. p. 390.

mus, da er fest überzeugt war, dass 1534 eine Versöhnung zwischen Rom und Wittenberg zu den Undingen gehörte ¹⁾. Aber der alte Kämpfe der Toleranz lässt sich sogar durch Luthers Einfluss zur Nachahmung der Wittenberger Intoleranz hinreissen. „Von dem, dessen Luther ihn anschuldige“, also von dem Antitrinitarismus, Arianismus und Skepticismus, „sei er“, sagt Erasmus, „so weit entfernt, dass, wenn er Jemand kennte, der solcher Gottlosigkeit fähig wäre, er nicht einmal mit ihm essen wollte, es sei denn“, fügt der Diplomat hinzu, „in der Hoffnung, ihn zu bekehren“ ²⁾. „Und wenn mir aus Unvorsichtigkeit“, hier spricht wieder der Katholik, „in meinen Schriften Ausdrücke entwischt sind, welche den Schwachen ein Aergerniss geben könnten, so bin ich bereit, sie abzuändern, wie ich schon mehrmals gethan habe“ ³⁾. Seinen Kenntnissen und seiner Erkenntniss nach wäre Erasmus geeignet gewesen zum Führer der Kirche, von der pseudo-athanasianischen Irrfährte zurück zur biblischen Einfalt. Aber seinem Gemüth nach ⁴⁾ schauderte er vor jedem Kampfe zurück, der etwas mehr kosten könnte, als Papier, Feder und Tinte. „Was bis jetzt“, schrieb er 1529 angesichts des Speierschen Reichstags, „durch die Schreierei der Mönche vor dem Volk, was durch die Artikel der Theologen, was durch Gefängnisse, Bücher, Bullen und Verbrennungen ausgerichtet worden sei, weiss ich nicht ⁵⁾. Geschrien ist genugsam worden, und es wird heute noch geschrien; aber sehr wenige nur sehe ich, die zu Christo schreien. Wenn wir aufrichtigen Herzens zu ihm schreien und nichts anderes als seine Ehre und das Heil der Heerde im Auge behalten, so wird er plötzlich erwachen und zu dem Meere sagen: Verstumme! und alsbald wird grosse Ruhe folgen“ ⁶⁾.

1) Aehnliche Aeusserrungen von Bereitschaft zum Märtyrertode cf. bei Stichart p. 299 seq. Leider waren das bei ihm nur Phrasen.

2) Bei Stichart p. 390 seq.

3) Bei Stichart p. 391. Aehnliche Aeusserrungen l. l. p. 302 al.

4) Cf. Stichart, p. 294 seq.

5) Bei Stichart p. 391.

6) l. l. p. 391 seq.

Erasmus hätte dem Papst, hätte Luthern, hätte dem Spanier unendlich viel nützen können, wenn er, statt halb und unentschieden zwischen den dreien zulaviren, mit Herz, Mund und Hand sich auf die Seite eines derselben gestellt hätte. Aber auch so hat er allen dreien genützt durch die fruchtbaren Anregungen, die er ihnen vom biblisch-theologischen Standpunkt gab. Trotz der inneren Verwandtschaft der Standpunkte¹⁾ hat er der Sache des Michael Servet ebenso wenig zum Siege verholfen²⁾, wie es die Geistesbrüder Papst Leo's X. thaten. Allein dass er der anti-scholastischen, der biblisch-radicalen Richtung, die in Servet pulsierte, einen wenn auch nur beiläufigen und vorübergehenden, so doch zutreffenden und beredten Ausdruck gab, das war, auf theologischem Gebiete, des Erasmus Hauptverdienst; und dass diese Richtung innerhalb der katholischen Kirche jener Zeit eine weit verbreitete und einflussreiche wurde, das war des grossen Niederländers nicht zu unterschätzende Leistung.

Die dritte Klasse von wissenschaftlichen katholischen Theologen, auf deren Verhalten gegen Servet es ankam, könnte man die Schriftgelehrten nennen, nicht dass sie in den Ursprachen der heiligen Schrift besonders gelehrt gewesen wären — die vernachlässigten sie absichtlich, ja verabscheuten sie als Ketzerei —; aber als Anhänger und Nachfolger der dogmatischen Gesetzgeber des Mittelalters, der Scholastiker³⁾, glaubten sie auf Mosis Stuhl zu sitzen und allein über Orthodoxie und Häresie zu entscheiden. Lügen uns von diesen Männern so

1) Erasmus sagt von sich in seiner Autobiographie: „Vor dem theologischen Studium hatte er einen Abscheu, weil er es fühlte, dass sein Geist dazu nicht geneigt sei, alle Grundpfeiler der Theologen zu untergraben, und dass ihm dann der Name eines Ketzers aufgebrannt werden würde“ (Compendium vitae Erasmi, bei Stichart p. 294).

2) Dass Erasmus dem Servet keine sympathische Natur war, siehe in Kahnis Zeitschrift 1875, S. 575.

3) Priscum et obsoletum nec horum omnino temporum miracula edere; docere populum, laboriosum; sacras interpretari litteras, scholasticum; orare otiosum; lacrymas fundere, miserum ac muliebre caet. (Erasmus, Encomium Moriae ed. Lips. 1829, T. II, p. 379).

vertrauliche Herzensergiessungen vor, wie wir sie in der Correspondenz der Reformatoren besitzen, wer weiss auf welcher Seite die anti-trinitarischen Anwandlungen zahlreicher und heftiger hervortreten würden? Jedenfalls konnten die Seiltänzersprünge, mit denen die Scholastiker am Dogma von der Trinität sich erlustigten ¹⁾, ihren Schülern nicht gerade jene heilige Scheu vor dem lebendigen Gotte verschaffen, welche ein wesentliches Merkmal des Herzensglaubens ist ²⁾. Oder wie konnte ein Mensch anbetend niederknien vor dem unergründlichen Geheimniss der Dreieinigkeit, der wie Robert Holcot philosophirte: „Wenn die Personen in Gott unendlich verschieden sind, so unterscheidet sich Gott und der Teufel nicht mehr als der Vater und Sohn, oder auch unterscheidet sich der Mensch und der Esel nicht mehr als der Vater und der Sohn“ ³⁾. „Wenn drei Personen eins sind, so müsste die Dreifachheit der Personen bestehen können mit der grössten Einfachheit: das ist aber falsch, denn sonst könnten aus gleichem Grunde auch vier Personen, oder eine unendliche Zahl von Personen mit der grössten Einfachheit bestehen“ ⁴⁾. Kann es einer theologischen Facultät irgendwie noch auf das Christenthum der Bibel ankommen, wenn der Vertreter dieser Facultät, Johannes Major zu Paris († 1540), alles Ernstes behauptet: „Wir geben zu, dass drei Götter sind. Allein der Ketzer wegen haben die Heiligen nicht mehrere Götter zulassen wollen. Doch kann es recht ver-

1) S. Kahnis Zeitschr. 1875, S. 587 fg. — Hilgenfelds Zeitschr. 1875, S. 97 fg.

2) Auch Ferd. Christ. Baur, wo er den Nominalismus Occams, in den die Scholastik ausläuft, darlegt, erklärt: „Auf diese Weise entstand eine eigene Mischung von Skepticismus und Dogmatismus, welche nichts anderes zur Folge haben konnte, als die völlige Unsicherheit... eines Denkens, das weder einen Halt noch Inhalt hatte, eine Willkühr der Behauptungen, welche alles Vertrauen aufhob, eine fortgehende Reihe von Widersprüchen“. („Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“, Tübingen 1842, T. II, p. 874).

3) Super quatuor libros sententiarum quaestiones, Lugd. 1805, L. I, qu. V, propr. 2.

4) L. I, qu. V, propr. 10.

standen werden von den Gelehrten: nämlich, es sind drei Personen, deren jede Gott ist¹⁾).

Der Hauptvertreter des modernen Scholasticismus ist Joh. Cochlaeus (Dobeneck) aus Wendelstein bei Nürnberg, auf dem Reichstage zu Augsburg der Hauptconfutator der Protestanten²⁾ und Excommunicator der liberalen Katholiken. Er war 1530 der persönliche Widersacher des kaiserlichen Beichtvaters Dr. Juan de Quintana³⁾ und Servet hatte dort⁴⁾ Gelegenheit, den Mann zu studiren. Seine Werke waren leicht zu finden, auch für ein kleines von ihm zu erhalten.

Und wie andächtig sprach dieser Mann von dem Centraldogma der Christenheit, von der heiligen Trinität?

„Viel Ungeheuer“, schreibt er, „hat zwar Afrika einstmals geboren, doch wunderbare Ungeheuer gebiert jetzt das deutsche Land⁵⁾. Denn was giebt es Ungeheuerlicheres, als dass unter ein und derselben Kappe so viele Häupter wohnen, die unter einander sich so unähnlich sehen? Wie kann dagegen aufkommen der zweigestirnte Janus? Wie der dreiköpfige Geryon? Wie der dreischnäuzige Cerberus? Sind doch das nur Dichter-Fabeln und lustige Märlein?⁶⁾ Aber die siebenhäuptige Lutherkappe oder vielmehr unser Kappendrache hat nur zu sehr und zu ernstlich mit seinen sieben Häuptern Deutschland verwirrt. Wunderbar zwar ist und über allen Sinn und Verstand erhaben und verehrungswürdig und voll Majestät das Geheimniss, dass in Einer Gottheit dreie sind und diese dreie eins sind: eins in der Substanz, drei in den Personen. Aber in der Einen Kappe des Einen

1) L. I, Dist. IV, sol. 6 f. 39 in primum Sententiarum: Paris 1510.

2) S. Laemmer: Die vortridentinische Theologie, Berlin 1858, S. 37 fg.

3) Magazin d. Auslandes 1874, S. 231 f.

4) Meine Hypothese, dass Servet 1530 in Augsburg war, habe ich in meinem „Butzer und Servet“ begründet.

5) Multa quidem peperit olim monstra Aphrica, sed mirabiliora nunc parit monstra Germania (Cochlaeus: Lutherus septiceps 1529. — z. B. bei Laemmer l. l. 55).

6) Quid ad haec Janus Bifrons? Quid Geryon Triceps? Quid Cerberus trifaux? fabulae sunt poëtarum et jocosa figmenta.

Luther sind sieben, und diese sieben sind nicht nur eins in der Substanz, sondern auch eins in Person¹⁾. Wahrlich, eine wunderbare Theologie, nicht nur den Juden und den Heiden, sondern auch den Christen ehemals unerhört²⁾. Im alten Christenthum war die Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Seele: im neuen Evangelium aber wird Luthers einziges Herz und Fleisch in viele Herzen und Häupter zerschnitten, so dass nicht nur die Verschiedenen verschiedenes denken, sondern dass auch ein einziges sich viele Sinne und Häupter anmaasst³⁾. Wer sich untersteht die Trinität in einen so mindestens frivolen Zusammenhang zu stellen zwischen dem dreischnäuzigen Cerberus und den lustigen Märlein der Heiden, der ruft gerechte Zweifel wach, ob es der Kirche mit der Trinität Ernst sei, welche einen solchen Sophisten zu ihrem hochgefeiertsten Anwalt sich erkiest⁴⁾.

Ein Hutten machte in seinem *Vadiscus* nur die römische Dreieinigkeit lächerlich, und weil er des Papstes Sitten angriff, wurde er verurtheilt. Ein Cochlaeus behandelt die göttliche Dreieinigkeit mit der bei den Scholastikern üblichen, schaurigen Frivolität, und der Papst ernennt ihn zum Herold.

Musste nicht ein so frommes, aufrichtig forschendes, für die Wahrheit leidenschaftlich begeistertes Gemüth, wie das Servet's, wenn es sich in die Schulbücher eines Holcot (von 1505), Major (von 1810), Cochlaeus (von 1529) vertieft, auf

1) At Septiceps cucullus, imo cucullatus draco iste noster, nimium vere ac serio septem capitibus Germaniam confundit. Mirum quidem est et supra omnem sensum et intellectum sublime ac venerabile majestateque plenum mysterium, quod in una deitate sunt tres et hi tres unum sunt: unum in substantia, tres in personis. At in uno unius Lutheri cucullo sunt septem, et hi septem non modo unum sunt in substantia, sed et unus in persona (l. l.).

2) Mira profecto theologia non modo judaeis et gentibus, sed et christianis prius inaudita (!!!)

3) Laemmer l. l. p. 56.

4) Auch Ferd. Chr. Baur sagt von der Scholastik seit Occam: „Alles, was sonst als eine wesentliche Bestimmung des Begriffs Gottes betrachtet wird, wird hier problematisch. Selbst die Einheit Gottes ist keine ausgemachte Sache mehr“ (II, 875).

den Gedanken kommen, mit dem Trinitätsglauben der katholischen Kirche sei es vorbei, da er nur noch zu gelegentlichen Spiegelfechtereien verwandt werde?¹⁾ Musste er nicht insbesondere aus des orthodoxen Cochlaeus Waffenkammer eben die Ausdrücke entnehmen, welche von allen, die Servet gebraucht hat, die verrufensten geworden sind: die Trinität sei ein Ungeheuer, ein dreiköpfiger Cerberus, ein lustiges Märlein, von dem die alte Christenheit nichts wisse?²⁾ Musste er sich nicht die Frage aufwerfen, ob nicht Cochlaeus ihm näher stehe als Butzer, dabei ihm an Machteinfluss allenfalls den Quintana ersetzend?

Ja, Servet beugte sich vor Cochlaeus als vor seinem geistlichen Vater. Nie hätte der junge aragonische Hofmann von einem medicäischen Cardinale, vom grossen Erasmus oder von Cochlaeus verlangt, dass sie offen heraussagten: Ich bin Antitrinitarier. Wenn sie Antitrinitarier waren, so konnten sie nicht anders sich vernehmen lassen, als sie gethan. Servet hatte früh erfahren, dass die Correspondenz aller katholischen Koryphäen streng überwacht wurde, überwacht von päpstlichen und kaiserlichen Beichtvätern, Delegaten, Censoren und Spionen. Ihm war nicht entgangen, dass schon das Theodosianische Gesetz alle offene Polemik gegen die hergebrachte Trinitätslehre verbot; er sah täglich, dass, wer Stellung, Brot und Leben an seinen persönlichen Glauben zu setzen gewillt war, aus der katholischen Kirche, sobald ihn sein Gewissen an dem alten Dogma irre machte, vertrieben wurde oder freiwillig ausschied: er hatte endlich aus persönlichen Rücksprachen in Toulouse, in Bo-

1) Die Unsittlichkeit der späteren Scholastik betont auch Ferd. Chr. Baur (Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, II, Tübingen 1842, p. 867) die „materielle Wahrheit der einzelnen Glaubenssätze wurde immer mehr eine an sich gleichgültige Sache . . . und es war so nichts natürlicher, als dass der kühne Dogmatismus in einen ebenso entschiedenen, alles destruirenden Skepticismus umschlug“.

2) Wie sehr Calvin mit diesen Servetianischen Bildern Hass und Verachtung gegen den Spanier schürt und wie er zuletzt damit den Genfer Scheiterhaufen anzündet, ist bekannt genug. Cochlaeus, der intellektuelle Urheber dieser „Gotteslästerungen“, war frei ausgegangen.

logna und in den medicäischen paganistischen Hofkreisen von Augsburg mit eigenen Ohren gehört, wie wenig die römischen Schriftgelehrten durchweg es mit dem Trinitätsglauben Ernst nahmen¹⁾. Darum wusste er, was bei Cochlaeus solche gelegentlich hingeworfene Aeusserungen zu bedeuten hatten.

Bei Cochlaeus war ihm diese geheime Bundesgenossenschaft doppelt angenehm. Galt er doch bei allen Zeitgenossen, wenn auch nicht als ein redlicher Mann, so doch als der befähigste, gelehrteste und gewandteste unter den Vertheidigern der römischen Kirchenlehre. Auch waren die Andern schon lange verdächtig. Ein Joh. Eck (1486—1543) hatte anfangs mit Luther in freundschaftlichem Verkehr gestanden²⁾. Ein Johannes Faber (1478 bis 1541) hatte den Zwingli im Kampfe gegen den unverschämten Ablasskrämer Samson getreulich unterstützt³⁾. Ein Ignaz von Loyola wurde lange Jahre von der römischen Inquisition als des Lutherthums verdächtig verfolgt⁴⁾. Wenn nun auch der orthodoxeste von Allen, Johann Cochlaeus, seine ketzerischen Anwandlungen gehabt haben sollte? War da nicht gewissermaassen die katholische Kirche selber Servet's geheime Bundesgenossin geworden? Servet beobachtete ihn genauer und gewann, soweit es aus Umständen, Aeusserungen und Thatsachen möglich war, die Ueberzeugung, dass Johann Cochlaeus von Herzen gerade so wenig an die Trinität glaubte, als Robert Holcot oder Johannes Major, als Leo X. oder Erasmus.

1) Erasmus selber schreibt an Capito: unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtentu priscae literaturae renascentis caput erigere conetur Paganismus, ut sunt et inter Christianos, qui titulo pene duntaxat Christum agnoscunt, caeterum intus gentilitatem spirant (bei Gieseler II, 4, p. 509 seq.).

2) Laemmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie. Berlin 1858, p. 9.

3) l. l. p. 61.

4) Suspectus Lutheranismi, item sectae illuminatorum, imo et veneficii ad tribunal Inquisitorum tractus est. — Seckendorf III, Sect. 21 § 84, 14—18 und Maffei: de vita et moribus divi Ignatii Lojolae Col. Agrip. 1594.

Ein echter Scholastiker nach neuem Stil, lässt Joh. Cochlaeus in einem besonderen Tractat von der Gottheit Christi pro et contra es sich angelegen sein, durchzuführen, dass die Gottheit Christi aus der heiligen Schrift nicht gründlich könne erwiesen werden¹⁾; in einem andern öffentlichen Buche stellt er mit grosser Schärfe in Abrede, dass die drei Personen in Einem Wesen ausdrücklich in der Schrift gelehrt werden²⁾; Servet's Schüler³⁾, den von den Protestanten als Antitrinitarier ausgespienen Georg Witzel aus Niemeck, nimmt er, ohne von ihm einen Widerruf zu fordern, als lieben Bruder in die katholische Kirche auf und schützt ihn gegen Luther. Verdenken wir es da dem Nachfolger Witzel's zu Niemeck, dem Conradus Cordatus, dass er den orthodoxen Cochlaeus und den antitrinitarischen Witzel in eins zusammenwirft als geheime Bundesgenossen Servet's⁴⁾; dass die Augsburger Confessions-Verwandten über die blinden, leichtfertigen, verstockten und verzweifelten Sophisten klagen, welche die Confutation verfasst⁵⁾; ja, dass liberale Katholiken, wie Quintana, derartige unredliche Kämpfen der reinen Lehre als Buben schelten und fliehen.

Michael musste sich in Augsburg davon überführen, mit wem Cochlaeus es redlich meinte, mit der Kirchenlehre oder mit dem Bibelglauben. Bei dem ungestümen katholischen Widersacher seines Herrn wird der treue Bediente in Augsburg allzuviel Rücksicht nicht genommen haben. Vielleicht hat der Spanier, wie er in erregten Augenblicken das konnte, ihm mit jener entscheidenden Frage gewissermaassen die Pistole

1) Cf. Jöcher, Gelehrten-Lexikon. Leipzig 1750, 4^o. Art Cochlaeus. T. I, p. 1986.

2) Quod sunt tres personae in una essentia, non habetur expresse in scripturis (cf. Cochlaeus: Comm. de actis et scriptis Lutheri. Moguntiae 1549 fol. 296^a).

3) G. L. Schmidt: Georg Witzel, Wien 1876, S. 33 leugnet, dass W. später Zweifel an der Trinität gehegt habe. Das beweist aber nichts für seine frühere Zeit.

4) Conradi Cordati liber contra Wicelium et Cochlaeum 1534 (cf. Cochlaeus, Acta 1. l.).

5) S. Melancthon's Apologie. — Dazu Laemmer 53, 49.

auf die Brust gesetzt und durch die heuchlerisch feige Antwort ihn compromittirt. Cochlaeus hielt ja an den behaupteten afrikanischen Ungeheuern fest, die weder aus der Bibel, noch aus der Logik entsprangen; dennoch hielt er sie mit d'Ailly für erhaben und sehr verehrungswürdig, weil Gott sie der Kirche zu glauben und anzubeten gegeben habe.

Michael Servet hielt das für absurd. Daher die Feindschaft.

Sobald Servet seine sieben Bücher und zwei Gespräche von den Irrthümern in der Dreifaltigkeitslehre veröffentlicht hat, so sind in der katholischen Kirche die, welche gestern noch öffentlich einander excommunicirten und Buben schalten, gegen Servet Ein Herz und Eine Seele.

Das zeigte sich auf dem Reichstag zu Regensburg vom Jahre 1532. Hier trat von katholischer Seite **der erste Widerspruch** gegen den Verfasser der 7 Bücher de Trinitatis erroribus hervor.

Sehen wir uns die Umstände näher an.

Hatte der mit so vielem Prunk in's Werk gesetzte Reichstag von Augsburg, der noch heute in Aller Munde ist, die Wunde des Reiches, trotz der lange herrschenden versöhnlichen Stimmung beider Parteien nur klaffender gemacht, so dass im Reichstagsabschiede mit schneller Ausrottung der neuen Sekte gedroht wurde¹⁾; so erreichte der so unscheinbare und wenig besuchte, heute kaum genannte Reichstag von Regensburg jenen unschätzbaren Religionsfrieden²⁾ vom 23. Juli 1532, kraft dessen zwischen dem Kaiser und allen Ständen des Reiches ein allgemeiner Friede sein und bleiben sollte bis zur Zusammenberufung eines allgemeinen freien und christlichen Concilii: bis dahin sollten alle wider den Kurfürsten von Sachsen und seine Verbündeten verhängten Reichs-Processse eingestellt werden³⁾. Obwol nun fast alle wichtigen Fragen nicht auf

1) Hase: Kirchengeschichte. Leipzig 1877, p. 401.

2) Man nennt ihn gewöhnlich den Nürnberger Religionsfrieden, weil er zu Nürnberg beschlossen wurde, während der Kaiser zu Regensburg Reichstag hielt. (Sleidan. Comm. Argent. 1621, p. 227.)

3) Sarpi: Historie des tridentinischen Concils. Halle 1761, p. 256 seq.

dem Reichstage, sondern auf Nebenversammlungen zu Schweinfurt¹⁾, Nürnberg²⁾ u. s. w. berathen und beschlossen wurden, so blieb doch der Kaiser seit Januar 1532 mit seinem geheimen Rathe in Regensburg³⁾ und liess sich von dem auf den Nebenversammlungen Vorgehenden durch schriftliche Berichte in Kenntniss setzen⁴⁾. Diese Anwesenheit des Kaisers sollte indirecte Folgen haben für Servet. Es war nämlich eine alte Sitte, dass diejenigen Kaiser, Könige und Fürsten, denen es um den Ruf eines Mäcen der Wissenschaft zu thun war, allen Buchhändlern erlaubten, im Gefolge des Fürsten ihre Bücherbuden aufzuschlagen⁵⁾, und galten solche wandernden Bücherbuden in Deutschland wie in Frankreich als eine besondere Zierde des Hoflagers. Falls nun aber ein solcher Mäcen zugleich seinen Ruf als guter Katholik wahren wollte, so musste er die Verantwortung übernehmen, dass die Bücher nichts Ketzerisches enthalten⁶⁾. Desswegen waren sämtliche Bücher der kaiserlichen oder königlichen Pfalz fortwährend einer genauen Untersuchung unterworfen. Um diese Controlle zu erleichtern,

— Die drohende Türkenmacht und der Aerger über die widerrechtliche Einsetzung Ferdinands zum römischen König waren bekanntlich die Hauptmotive zur Bewilligung dieses Interims.

1) Sleidani: Commentar. Argent, 1621, p. 222.

2) l. I p. 227.

3) Caesar conventum Imperii Ratisbonae indicit, ut austriacae tanto esset vicinior, ubi bellum (Turcicum) esse futurum videbat l. I. p. 220; cf. 222, 227.

4) Hanc pacis formulam intercessores Noribergae decreverunt Julii die XXIII. Caesar autem, quem per literas atque nuncios interpellabant, Augusti mensis die secundo ratum habuit (l. I. p. 227).

5) Edit de Henri II. 27. Juin 1551 Art. 22: Et toutesfois il est permis à tous libraires d'apporter livres à la suite de nous et de notre cour, et ouvrir leurs boutiques es lieux où nous ferons séjour (Recueil des Lois françaises, T. XIII, p. 197, Paris 1827 fol.).

6) Das eine echte Berliner Exemplar von de trinitatis erroribus und Dialogi II scheint einem solchen Hoflager angehört zu haben. Der alte schöngedruckte Schweinsledereinband stellt auf der Vorderseite in ganzer Figur den Kaiser dar mit dem Schwert und dem Reichsapfel: um ihn herum als Kranz die Brustbilder seiner Kurfürsten: die Rückseite in ganzer Figur den Papst mit der Tiara und dem Bischofsstab: um ihn herum als Kranz die Brustbilder seiner Cardinäle.

mussten die Buchhändler in französischen Landen und so wol auch die von Deutschland gleich voran auf ihrem Ladentisch zwei Kataloge ausliegen haben, den einen von den verbotenen Büchern, den andern über alle auf ihrem Lager befindlichen noch nicht visitirten Bücher¹⁾. Ferner hatten die fürstlichen Schlossvögte zu wachen, dass, falls sich Buchhändler fänden, ohne mit jenen Katalogen versehen zu sein, ihnen diese Bücher mit Beschlag belegt, weggenommen und als dem Fürsten erworben und confiscirt erklärt würden²⁾. Die Controlle und Censurung der neuen Bücher aber fiel dem Beichtvater oder dem Feldprobst oder der Commission der Männer zu, welche der Fürst damit betrauen wollte³⁾.

Eine solche kaiserliche Censur-Behörde bestand nun auch auf dem Reichstag von Regensburg unter der Oberleitung des kaiserlichen Beichtvaters, Dr. Juan de Quintana. Wer sonst dazu gehört haben mag, wissen wir nicht. Nur steht fest, dass es meist Spanier waren: Johann Cochlaeus, der damals unentbehrliche Hofgelehrte, scheint der einzige Deutsche gewesen zu sein. Mit dieser obersten Censurbehörde standen alle geistlichen und weltlichen Würdenträger in organischer Verbindung. Selbst die Legaten waren ihr äusserlich unterworfen. So übergab man z. B., auf dem beregten Reichstag zu Regensburg, dem Cardinal-Legaten Campegius und dem Erzbischof von Brundisium, dem von der Wormser Disputation mit Luther (1519) wohl bekannten,

1) . . où nous ferons séjour, à la charge, qu'ils seront tenus d'avoir les dessus dits deux catalogues es lieux les plus apparens de leurs dites boutiques, c. à sc., un des livres reprouvez, et un autre de ceux qu'ils auront en leurs dites boutiques sujets à la visitation de nos grand aumosnier et confesseurs et autres personages, qu'il nous plaira à ce deputer (l. l.).

2) Enjoignant en outre aux prévosts de nostre hostel, que si aucuns des dits libraires estoient trouvez vendans livres, sans estre garnis des dits catalogues ainsi que dessus, ils ayent à saisir et mettre en notre main leurs dits livres, et iceux declarer à nous acquis et confiscuez (l. l.).

3) Sujets à la visitation de nostre grand aumosnier et confesseur et autres personages, qu'il nous plaira à ce députer (l. l.).

von Papst Clemens VII. abgesandten Hieronymus Aleander ein Buch eines fremden Gelehrten, welcher eine Lehr-Union zwischen Katholiken und Lutheranern anstrebte. Die päpstlichen Legaten wagen nicht das Buch zu lesen, sondern bringen es der Censur-Behörde. Es wurde durch die Spanier geprüft, beurtheilt und verworfen¹⁾, weil es judaisire, indem sein Verfasser aus dem Judenthum zum Christenthum übergegangen sei. Bei diesem Aufspioniren gefährlicher Bücher suchte ein Jeder am kaiserlichen Hofe zu Regensburg den andern an Eifer zu übertreffen. Und im Geheimen sollte dabei der päpstlich gesinnte Campegius den kaiserlichen Quintana überwachen, und wiederum den dem Melanchthon von Augsburg her befreundeten Campegius der Erzbischof von Brundusium. War es doch Aleander gewesen, der im Namen des Papstes zwei Dinge von Kurfürst Friedrich dem Weisen forderte, das eine, dass er alle Schriften Luthers verbrennen, das andere, dass er Luther selber köpfen liesse oder in päpstlichen Gewahrsam ausliefere²⁾.

Indess so emsig auch Sanct Aleander im Aufsuchen des vermeintlichen Schmutzes sein mochte, er wurde doch von Johann Cochlaeus im Glück übertroffen. Denn der Ruf eines geschickten Inquisitoren befestigte sich sehr, wenn es gelang, ein so recht verruchtes Buch an's Tageslicht zu ziehen.

Dieser überaus glückliche Fund des Cochlaeus war Servet's Schrift von den Irrthümern der heiligen Dreieinigkeit³⁾. Sie wurde öffentlich auf dem Reichstag

1) Liber a quibusdam Theologis Hispanis, quibus additus erat Cochlaeus, examinatus eorum judicio rejectus fuit, velut judaizans, quandoquidem et autor ejus ex Judaismo ad Christi religionem conversus erat (Cochlaeus acta: fol. 252^b). Sollte das Servets Abhandlung de justitia gewesen sein? Wurde mandoch nicht müde, Michael das Judaisiren und einen jüdischen Ursprung vorzuwerfen.

2) Primum, ut illius omneis juberet exuri libros: deinde, ut ipsum vel capite plecteret, vel justodiae datum pontifici sisteret (Sleidani Comment. l. 1. p. 52).

3) At longe pejorem reperit ibi publice venalem librum Cochlaeus, cum hac inscriptione: De Trinitatis erroribus, libri VII, Michaelis Serveti Hispani (Cochlaeus: Acta fol. 252^b).

zu Regensburg feilgehalten ¹⁾. Cochlaeus hatte nichts Eiligeres zu thun, als mit seinem Funde zu Quintana zu eilen. Quintana war ja der Vorsitzende der Commission. Aber zweifels- ohne hatte Cochlaeus dabei auch seine Privat-Absichten.

Es war ein merkwürdiges Ding um diesen Regensburger Reichstag. Im Grossen wie im Kleinen schliesst er die geschworenen Feinde in einen engen Bund gegen einen Dritten zusammen. Niemals vielleicht waren die Katholiken und protestantischen Fürsten und Städte einander feindlicher gesonnen, als im Frühjahr 1532, so unmittelbar nach dem Abschluss des evangelischen Bundes zu Schmalcalden. Dennoch schwören sie, mit einander Frieden zu halten und dem Kaiser Truppen zu stellen gegen die Türken. Und wie Campegius und Aleander, die beiden ausgesprochenen Parteigegner, zu Regensburg immer gemeinsam ausgehen auf Ketzer-Spionage, so sitzt Cochlaeus zu Regensburg in derselben Censur-Behörde mit dem, welcher ihn noch vor anderthalb Jahren zu Augsburg einen Lotterbuben geheissen, und den er durch seine Partei in den Bann hatte thun lassen. Cochlaeus wusste, wie die Spanier die Orthodoxie als ein National-Eigenthum betrachteten. Bekannt ist das Wort des Malvenda: „Die Protestanten würden sich mehr rühmen, wenn sie einen Spanier auf ihre Seite brächten, als 10,000 Deutsche“. Cochlaeus fühlte sich im Stande, dem spanischen Beichtvater einen Spanier vorzuführen, der ein „Lutheraner“, ein „Schwärmer“, ein „Antitrinitarier“ war. Aber noch mehr: von Augsburg her war seinem vortrefflichen Gedächtniss ein Mann erinnerlich, der dem kaiserlichen Beichtvater besonders nahe stand, der täglich um ihn war. Und eben dieser, wenn Cochlaeus sich nicht irrte, war der Häretiker, den er dem Quintana nun vorzuführen sich erlaubte. Welche angenehme Ueberraschung für den spanischen Prälaten! Cochlaeus studirte seine Züge und verewigte den Eindruck in seinem Geschichtswerk.

1) Florimond de Raimon. Hist. de l'orig. de l'hérésie. T. I, p. 292 sagt: On vit vendre à l'ouvert les (!) méchants livres de Servet à la journée de Ratisbonne l'an 1532.

„Als ich das Buch“, schreibt er, „dem Doctor Johann Quintana, einem trefflichen Theologen und Beichtvater seiner kaiserlichen Majestät, einem spanischen Manne, überbrachte, konnte er sich kaum vor Unmuth fassen über diese Sache, sowol weil der Verfasser ein Spanier wäre, den er sogar von Angesicht zu kennen erklärte, als auch weil in dem Buch höchst gottlose und unerhörte Ketzereien steckten. Stehenden Fusses trug er Sorge, dass dies so höchst gefährliche Buch unterdrückt würde, damit es nicht ferner gekauft werden könne“¹⁾.

Im Grunde war ja die neueste Regensburger Entdeckung für Cochlaeus und Quintana gleich compromittirend: für Quintana, weil der erklärte Antitrinitarier sein langjähriger Reisegefährte, Tischgenoss und Stuben-Camerad war; für Cochlaeus wegen seiner frivolen Behandlungsweise der Lehre von der Trinität und von der Gottessohnschaft Christi; eine Frivolität, die mehr als alles andere dem antitrinitarischen Sinne Vorschub gab. Dennoch wussten beide Diplomaten den an sich üblen Zwischenfall zu ihrem Vortheil auszubeuten: Quintana, indem er sich immer dreister der einst von ihm so scharf bekämpften, jetzt aber überall siegreichen ultramontanen Partei in die Arme warf; Cochlaeus, indem er die Spitze gegen die Protestanten kehrte.

Ja, merkwürdig genug, Michael stieg sichtbar in der Achtung des geheimen Antitrinitariers. Von Stund' der Aufindung seines Erstlingswerkes an war Servet seines lebhaften Interesses gewiss. Cochlaeus wusste sich, vielleicht noch in Regensburg, auch Servet's Dialoge zu verschaffen²⁾. Auch

1) Quem cum attulisset ad D. Jo. Quintanam, Theologum eximium ac Caesareae Majestatis a confessionibus, virum Hispanum: is aegerrime tulit indignationem ejus rei, tum quod autor Hispanus esset, quem et de facie se nosse dicebat; tum quod impiissimae atque inauditae in eo libro essent haereses. Mox itaque curavit, pestilentissimum illum librum supprimi, ne amplius venderetur. (Cochlaeus. Acta fol. 252^b).

2) Er glaubt, Servet habe beide Werke im selben Jahre herausgegeben: Cacterum Hispanus ille, Michael Serveti (sic!) alias Reues ab Aragonia, ultra VII libros supradictos, Duos eodem anno Dialogos aedidit (l. l. f. 234^b). Insofern ist das nicht falsch, als 1532 mit den

sie nennt er ausdrücklich in seinen Urkunden zu Luthers Werken und Schriften, und fügt, nachdem er sie durchlesen, sein Urtheil bei. „In diesen Dialogen“, sagt er, „lehrt Servet scharfsinnig und geistreich aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift eine neue Theologie vom Fleische Christi¹⁾: nämlich dass Christus sowol seinem Fleische als seinem Geiste nach ewige Substanz habe²⁾, und dass er in derselben Substanz, in welcher er sowol dem Fleische als dem Geiste nach jetzt ist, früher im Himmel gewesen ist als Schöpfer“³⁾. Ueber diese Lehre Servet's fällt der Herold der katholischen Orthodoxie kein anderes Urtheil, als dass sie scharfsinnig und geistreich aus der Bibel bewiesen sei. Nichts von verrucht, gottlos oder auch nur ketzerisch und gefährlich! Um aber dennoch am Servet gegen Luther seine Rechnung zu finden, druckt er den Widerruf vollständig ab, welcher Servet's zweites Werk einzuleiten bestimmt war. Und nachdem dies geschehen, fährt er fort: „So jener, ohne Zweifel ein Mensch von scharfem und heftigem Geist, der auch der griechischen und hebräischen Sprache kundig schien⁴⁾. Aber das ist die allgemeine Krankheit fast aller neueren Theologen, dass sie aufgeblasen durch ihre Sprachkenntniss und sich auf den buchstäblichen Schriftsinn, den sie nicht aus den bewährten Lehrern, sondern aus ihrem eigenen Hirn sich bilden, gestützt, mit Verachtung sowol der gesunden Auslegungen der Väter als der soliden Unterweisungen der **Scholastiker**, ihrer eigenen Klugheit vertrauen⁵⁾. Indess bei der Veränderlichkeit ihres Geistes

Dialogen die sieben Bücher der Irrungen wahrscheinlich republicirt wurden.

1) In quibus argute et acute ex scripturarum diversis locis novam de Christi carne Theologiam docet (l. l.).

2) Nempe, quod Christus tam juxta carnem quam juxta spiritum habeat substantiam aeternam (l. l.).

3) Et quod in eadem substantia, in qua tam juxta carnem quam juxta spiritum nunc est, fuerit antea in coelo creator (l. l.).

4) Haec ille, homo nimirum acris ac vehementis ingenii, qui Graecae quoque ac Hebraicae linguae peritus videbatur (l. l.).

5) Sed hic est communis omnium fere novorum Theologorum

sind sie so unbeständig, dass sie gar leichthin durch eine neue Entdeckung ihre frühere Meinung, die sie zuerst mit der Wärme eines Erfinders angepriesen hatten, verändern, umbilden, vermehren oder vermindern, gemäss jenem Wort des Apostels Jakobus (1, 8): Ein Zweifler ist unbeständig in allen seinen Wegen“¹⁾.

Man sieht das, woran Cochlaeus bei Servet Anstoss nahm, ist nicht so sehr sein Antitrinitarismus, als dass er ihn später, wenigstens in seiner ersten Form, widerrufen hat. Zu allen Zeiten haben die Extremen durch ihre eiserne Consequenz Anhänger gewonnen und Siege erfochten. Nächst der Form des Widerrufs musste daher einem inquisitorischen Manne, wie Cochlaeus, nichts so zuwider sein, als wenn sich Jemand, wie Michael Servet am Ende seines zweiten Werkes, in die Mitte stellte zwischen Katholicismus und Protestantismus. Die Annahme, dass eine Versöhnung zwischen Protestanten und Katholiken überhaupt noch möglich sei, sie genügt ja schon für sich allein, um das dem Cardinal Campegius zu Regensburg übergebene gelehrte Unionswerk zu verwerfen und auf den Index zu stellen; und nur zum Vorwand nahm man den nichtigen, kaum noch in Spanien anerkannten Grund, dass der christliche Verfasser von Geburt der Nation der Juden angehört habe. Des Cochlaeus Urtheil war dem Servet ebensowenig ein unliebsames, als es dem Georg Witzel gewesen war. Klang es ihm nicht gerade, als ob Cochlaeus nur bedauerte, dass der scharfsinnige und geistreiche, wenn auch herbe und heftige Verfasser mit seiner tüchtigen Kenntniss des Griechischen und Hebräischen nicht bei jener ersten Ansicht stehen geblieben ist, die er mit so tüchtigen

morbus, ut linguarum peritia tumidi ac literali scripturae sensui, quem non ex probatis doctoribus, sed ex capite suo sibi effingunt, innitentes, contemtis et sanis patrum expositionibus, et solidis scholasticorum theologorum informationibus, suae confidunt prudentiae (l. 1.).

1) Sed pro mobilitate ingenii instabiles, ut facile momento per novam adinventionem priorem sententiam suam, quam primo inventionis calore laudaverant, mutent variant augeant aut minuant, juxta illud Jacobi apostoli: vir duplex animo, inconstans est in omnibus viis suis (l. 1.).

Schriftgründen und mit der überzeugenden Wärme eines Erfinders vertheidigt hatte? Und selbst wenn er das auf sich beruhen lassen wollte, war ihm nicht das Zeugniß des Cochlaeus ein deutlich genug sprechender Beweis, dass nach katholischer Ansicht, wer, mit tüchtigen Sach- und Sprachkenntnissen ausgerüstet, nur der Bibel folgt, dass der die athanasianische Lehre von der mathematisch-metaphysischen Gottheit Christi und der Drei-Personen-Trinität ebensowenig finden werde, als wer nur den Gesetzen der Logik folgt? Oder mit andern Worten, gesteht nicht Johann Cochlaeus, gleichsam als der letzte der Scholastiker, in Schrift und Druck das offen ein, was seit Peter d'Ailly alle Scholastiker mehr oder minder schüchtern zeigen, dass nämlich die athanasianische Trinitätslehre ihren Grund hat weder in der Bibel¹⁾ noch in der Logik, sondern einzig und allein in einer Kirchen-Tradition, die mit Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus und Origenes an Plato und Aristoteles anknüpft, statt an Christus?

Für Bibeltheologen, wie Servet war, hatte des Cochlaeus Widerlegung keine Kraft. Die Kirche war diesem alles, die Bibel ohne Kirche nichts. Vor solch' einem Sophisten schauderte dem Toulouser Bibelentdecker. Da waren ihm die Angriffe eines Quintana, Melanchthon, Bugenhagen noch lieber als die heimliche Zustimmung eines Wendelstein. Cochlaeus polemisiert gegen Servet, aber er merkt nicht, dass er sich selber trifft. Seine Naivetät ist gross: „Ebenso wie Luther“, sagt Cochlaeus, „das Wort ‚gleichen Wesens‘ angreift, könnte man auch das Wort ‚Dreieinigkeit‘ angreifen, da es ja ebenso wenig in der Bibel steht, und auch das steht nicht darin: ‚Drei Personen‘. Aeusserst thöricht daher und gottlos (stul-

1) Cf. Latomus: De confessione secreta: „non debet quisquam esse tam impense religiosus, ut vocabulum rejiciat, quod forsitan in scriptura divina non reperiatur. Non enim est novum, quando rem certa ratio (!) vel scriptura declarat, ut vocabula nova recipiantur pro doctrina et faciliiori intelligentia: et in re sine controversia sacratiore id factum esse testatur Augustinus de nomine „persona“ in superbenedicta trinitate. Et de nomine „Homousion“, primum in concilio Niceno, deinde in omni catholica Ecclesia recepto (bei Laemmer l. l. p. 287).

tissime et impiissime) hat einer von jenen poetischen Theologen (quidam ex iis Poeticis Theologis) — Servet — gehandelt, indem er“, sagt Cochlaeus, „die drei Personen drei Chirmären nannte, um Luthers Kühnheit hinsichtlich des „gleichen Wesens (homousion) nachzuahmen, wo Luther darin die Arianer freizusprechen (justificare) wagt, dass sie jenes profane Wort nicht annehmen wollen“ ¹⁾.

Der von d'Ailly zugestandene ²⁾ trinitarische Vernunft- und Bibel-Bankerott der römisch-katholischen Kirche bildet immer des Cochlaeus stillschweigende Voraussetzung und Hintergrund. Michaels Augsburger Erfahrungen bestätigten ihm des Cochlaeus und Genossen bösen Leumund, „dass sie flugs lügen und trügen, und anderst vor dem Mann, denn hinter ihm reden und handeln“ ³⁾.

Mit solchen „Teufeln“ war nicht zu pactiren, und wenn sie ihm die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit versprochen hätten ⁴⁾. Darum wandte sich Michael statt zum trinitarisch-redenden antitrinitarischen Katholiken zu dem trinitarisch-indifferenten Commentator der Evangelien, Dr. Martin Butzer ⁵⁾.

Uns aber muss es heute eigenthümlich berühren, dass von Servet's gelehrten theologischen Zeitgenossen, welche die katholische Kirche die Ihren nannte, ausser Cochlaeus nicht einer dem lebenden Servet entgegengetreten ist. Und auch des Cochlaeus Angriff wurde erst **veröffentlicht vier Jahre vor Servet's Tode** (Mainz 1549), als in Deutschland man den Spanier für gänzlich verschollen oder in irgend einem alten Burgverliess umgekommen glaubte ⁶⁾. Ich kann das für

1) Cochlaeus: Acta ad a. 1532 fol. 235 a.

2) S. Kahnis' Zeitschrift, 1875, S. 595.

3) Spalatins Augsburger Bericht, in Luthers Werken ed. Walch, T. XXI, § 43, S. 57.

4) Ob Servet gegen Cochlaeus polemisiert hat, muss ich Andere entscheiden lassen. Vielleicht dass Servets noticiae in calcaneo sitae; eloquia Dei tanquam igni purgata; tres sedent in triclinio u. dergl. auf Cochlaeus abzielen sollen. Er nennt keinen Namen bei diesen katholischen Citaten.

5) S. Butzer und Servet, Berlin, 1879.

6) Martin Frecht an Capito 31. Oct. u. 25. Nov. 1538 (Variae Antiq. Antist. Basil. I, 63 No. 38, p. 64).

keinen Zufall halten, um so weniger, als schon 1532 in der nächsten Umgebung des Kaisers constatirt ist, dass ein Spanier sieben Bücher wider die heilige Dreieinigkeit und zwei Unterredungen über denselben Gegenstand herausgegeben hat. Auch ist mir kein Index librorum prohibitorum vorgekommen, auf dem, während Servet's Lebzeit, irgend eine der Schriften des Spaniers katholischerseits wäre verboten worden.

Cochlaeus behandelt den spanischen Antitrinitarier als eine Consequenz Dr. Martin Luther's, und das haben ihm viele Katholiken, mit ganz besonderer Schärfe Varillas¹⁾, nachgesprochen. Der geschichtliche Servet ist aber nie Protestant gewesen, sondern Katholik geblieben. Der letzte und grösste spanische Scholastiker, ist er vielmehr die biblisch-logische Consequenz des Scholasticismus. Das hat man gefühlt zu seinen Lebzeiten. Und weil Servet den schwächsten Punkt des scholastischen Katholicismus bezeichnete, darum hat man katholischerseits nicht gewagt, ihn anzurühren. Als dann ein Protestant den spanischen Scholastiker hinrichtete, kehrte man den Spiess um und übernahm nun die Rolle eines Vertheidigers der Toleranz²⁾ gegen protestantische Tyrannei.

1) Hist. de l'Hérésie. Livre VIII, T. II, 202.

2) Abt Artigny machte zuerst diese glückliche Schwenkung. Sie ist bei Katholiken seitdem beibehalten worden.

Die Anthropomorphismen in den Thargumim.

Von

M. Ginsburger,

cand. phil.

(Schluss.)

II. Die späteren Umschreibungen der Anthropomorphismen.

Wir können nicht mehr bestimmen, wie lange die erste Periode der thargumischen Uebersetzerthätigkeit gedauert und wann die zweite begonnen hat. Soviel aber ist sicher, dass man im Laufe der Zeit immer mehr von der alten Methode, dem Sinne gemäss zu übersetzen, abwich und statt dessen sich einer kürzeren und oft in geradezu ängstlicher Weise einer streng wörtlichen Wiedergabe sich bestrebte. Onkelos sowoh^l als auch das Prophetenthargum, besonders diejenigen Abschnitte, welche nicht Uebersetzungen von Haphtharen sind, und hauptsächlich die Peschita liefern hierfür zahllose Beispiele. Wenn sich die Uebersetzungsmethode überhaupt schon im Laufe der Zeit umgestaltete, so musste dieses noch mehr mit der Umschreibung der Anthropomorphismen geschehen. Denn gerade hier liegt es ja in der Natur der Sache, dass sich die Ansichten der Gelehrten nicht nur, sondern auch die des gewöhnlichen Volkes in der mannigfaltigsten Weise verändern. Das Bekanntwerden mit dem Griechenthume und hauptsächlich mit der griechischen Philosophie wird allerdings nicht einen so grossen Einfluss auf die Ausbildung der religiösen Anschauungen im Judenthume gehabt haben, als man bis jetzt angenommen hat. Noch kürzlich hat Freudenthal in der „Jewish Review“, April 1890, nachgewiesen, dass in der Septuaginta, da wo man doch einen Einfluss der griechischen Philosophie am ehesten erwarten sollte, keine Spur von demselben zu finden sei. Auch die ältesten thargumischen Uebersetzungen sind

HENRI TOLLIN. Butzer's Confutatio der Libri
VII de trinitatis erroribus.

Theologische Studien und Kritiken.

XLVIII. (1875), 711-736



1.

Buzers Confutatio der Libri VII de trinitatis erroribus.

Von

Theol. Lic. H. Töflin,

Pfarrer in Schulzendorf, Kreis Ruppin.

In dem merkwürdigen Exemplar der Servet'schen Schrift *De trinitatis erroribus*, welches Almwörden¹⁾ beschreibt und das auch gegenwärtig noch auf der Nationalbibliothek zu Paris das Zeichen D² 2437 trägt, befindet sich hinten eine handschriftliche *Confutatio*, die nicht ohne dogmengeschichtliche Bedeutung ist.²⁾ Sie nimmt, um mit ihrer äußeren Gestalt zu beginnen, die Rückseite des Erratum und die folgenden zwanzig Seiten ein und ist heute noch vollständig erhalten. Die Handschrift stammt aus dem XVI. Jahrhundert, ist aber für jene Zeit fein und zierlich. Der Schreiber, dem wol bald dictirt wurde, bald eine Schrift vorlag, scheint, wie das wol vorkommt, nach dem Anfang zweimal dasselbe geschrieben und, als er das bemerkte, die beiden Blätter, die doppelt waren, wieder ausgeschnitten zu haben. Indes auch auf der ersten Seite des nach jenem Ausschnitt folgenden Blattes steht, nur langsamer und bedächtiger geschrieben, so gut wie wörtlich dasselbe, wie auf der zweiten Seite dieses Blattes folgt: von re-

1) *Historia Serveti*, p. 166 exemplar regium Parisiense.

2) „auctoris nescio ejus confutatio M. S. libri hujus Serveti“, sagt Almwörden l. l.

rum absolutior an bis hoc est simplicissimum der folgenden Seite, Zeile 6. Dies Blatt nun konnte er nicht ausschneiden, weil dann die langsamer geschriebene erste und die eifertigere zweite Recension zugleich verschwunden wären. Dem Schreiber widerfuhr aber noch ein zweiter Irrtum: die Anmerkungen zur Confutatio schreibt er vor die Confutatio. Vielleicht hat er sie für Anmerkungen zu De trinitatis erroribus gehalten. Jedenfalls lag wol die Confutatio und die dazu gehörigen Annotationes auf zwei verschiedenen losen Bogen vor ihm, die nicht numerirt waren. Die Anmerkungen scheinen als Anhalt zu einer öffentlichen Disputation gedacht zu sein, oder auch gedient zu haben. Nachdem die Confutatio, das war wol die Absicht, etwa in einer Synode oder auf einem Colloquium öffentlich vorgetragen worden war, sollte in's Einzelne eingegangen werden. Auf das versammelte große Publikum wurde ein mächtiger Eindruck erwartet, indem man bei der Disputation mit dem Gegner alsbald griechische und hebräische Fremdworte ausschleuderte. Darum beginnt der Confutator die Disputation mit dem Ausruf, der nunmehr gleich auf der Rückseite des Erratum von De trinitatis erroribus angebracht ist: Trinitas, *τρίτας*, *שלישי*. Haec est fides catholica, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. Nach diesen pathetisch vorangestellten Worten des Athanasianum folgen die Anmerkungen zum Text der Confutatio, d. h. zu den in der Conf. vorkommenden Worten proprie, Augustinus, verbis servire, omnibus caet. caet. Diese vielfach ungeschickte und nachlässige oder doch mindestens gleichgültige Behandlung des Schriftwerkes legt die Vermuthung nahe, daß die Confutatio in dem vorliegenden Pariser Exemplar, nicht vom Vf. selber niedergeschrieben, sondern einem Schreiber in die Feder dictirt worden ist ¹⁾. Es kann uns daher nicht Wunder nehmen, daß ihre Schriftzüge mit denen Decolampads, Capito's, Buzers, Calvins, Beza's nicht übereinstimmen. Es gab in den 30^r Jahren des XVI. Jahrhunderts niemand, der es wagen wollte, Servets Buch De trinitatis erroribus

¹⁾ Ob dies Conrad Hubert, Buzers gewöhnlicher Schreiber, war, muß ich Kundigeren überlassen, aus der Handschrift zu entscheiden.

öffentlich zu confutiren¹⁾. Decolampad und Buger mochten vor anderen dazu geeignet erscheinen. Allein Decolampad weist diese Mühe von sich ab. Er schützt seinen Commentar zum Hiob vor, an dem er gerade arbeitete, und sagt, daß er diese Aufgabe solchen überlassen müsse, die mehr Mühe haben und besser in dergleichen geübt seien. Das schreibt er an Buger am 18. Juli 1531²⁾, um ihm zu verstehen zu geben, daß er ihn, den Buger, dazu für geschickter halte, als sich selbst. Und in der That wird von Decolampad nie eine andere Widerlegungsschrift gegen Servet angeführt, als jene zwei bekannten Episteln, die Theodor Bibliander 1536 im Druck herausgegeben hat³⁾. Von Buger hingegen gibt es drei Zeugnisse, die ihm ausdrücklich eine Confutatio Servets⁴⁾ zuschreiben.

Das erste Zeugnis datirt vom 19. Februar 1532⁵⁾. Gernon Sailer, der berühmte Augsburger Arzt, schreibt an Buger: „Ich sage Dir Dank, daß Du mir das Buch über die Dreieinigkeit zugesandt hast: denn jene confutatio gefällt mir ganz außerordentlich⁶⁾. Aus dem Zusammenhang des Briefes erhellt, daß Gernon den Buger um Servets auch in Augsburg viel besprochene Schrift gebeten hatte⁷⁾. Auch hat

1) Sed quia nemo nostrum nominatim correptus est, nec videmus adhuc multum eos (nämlich Servet und Schwentfeld) nostro nomini officere, silemus omnes (in Bugers Circular vom 1. April 1532. — Archiv d. Straßb. protest. Seminars B. Vol. IX: Diverses rel. à l'histoire de la réform. à Strasbourg).

2) Epp. Zwinglii et Oecolampadii ed. 1536 L. IV, fol. 187^a.

3) Als besondere Schrift angeführt in Conradi Gessneri Partitiones theol., wo wir lesen Contra Michaellem Servetum Hispanum, qui de Trinitatis erroribus libros 7. edidit Jo. Oecolampadii Ep. 1 et 2. (fol. 109^a).

4) Schon im ersten Briefe an Servet vom Juli 1531 spricht Buger den Entschluß aus: Paratus verum sum . . . tibi fuse et singulis meas rationes ostendere, ob quas tecum non facio.

5) Straßb. Archiv. M. S. Thom.

6) Ago tibi gratias pro libello de Trinitate ad me misso: mirabiliter enim placet ea confutatio.

7) In Straßburg war sie ja zuerst feilgeboten worden.

Buzer nie eine eigene Schrift *De trinitate* geschrieben. Es ist also die Widerlegung einer Schrift *De trinitate*, welche dem Geryon so wohl gefällt. Nach der Art, wie beide erwähnt werden, sieht es gerade aus, als ob beides nur Ein Ganzes bildete: Servets Schrift *De trinitate* und Buzers *Confutatio* dieser Schrift. Das paßt nun ganz vortrefflich auf das eben beschriebene Pariser Exemplar.

Das zweite Zeugnis ist noch directer. Buzer selbst schreibt an Servet am 8. Juli 1532 ¹⁾: *Confutavi tua, ut coram Domino me posse et debere persuasus sum. Ea licet refutet, qui potest et vult.* ²⁾ Demnach gesteht Buzer dem Servet zu, daß er, Buzer, es ist, welcher eine *Confutatio* gegen Servets Buch *De trinitatis erroribus* geschrieben hat.

Das dritte Zeugnis ist ein indirectes. In seinem Rundschreiben vom 1. April 1532, nachdem er Servets beide Schriften *De Trinitate* und die eine des Joh. Campanus erwähnt hat, wirft Buzer allen Empfängern des Rundschreibens vor, daß sie den Servet nicht confutirt haben. Das sei wol geschehen, weil Servet keinen von ihnen namentlich angegriffen habe. So brennt denn unser Eifer immer nicht für Christum, sondern vielmehr für uns selbst, die wir doch scheinen wollen, Christi Sache zu führen. Sonst würden wir, sagt Buzer, doch nicht weniger gestreng und eifrig sein, wenn Christi Lehre in den andern, ja in allen übrigen angegriffen wird, als in uns selbst direct ³⁾. Durfte Buzer anderen so scharfe Vorwürfe machen, wenn es doch bekannt war, daß er auch selber es nicht gewagt hatte, der Aufforderung Decolampads nachzukommen und eine *Confutatio* Servets zu schreiben? Nein, der Vorwurf dessen, was die anderen

¹⁾ Bei Röhrich, *Reformation des Elsasses*, Straßb. 1832, Bb. II, S. 272, Beil. V zu S. 83.

²⁾ Dann führt er gleichsam sein Motto an: *Justus sua fide, non aliena vivit*. Denselben Grundsatz, den auch die *Confutatio* am Schluß einzuschärfen sich angelegen sein läßt.

³⁾ *Non igitur semper pro Christo ipso, sed potius pro nobis, qui agere causam Christi videri volumus, zelus noster ardet. Alioqui non minus severi essemus et ardentes, quum Christi doctrina in aliis aut omnibus quam cum incessitur in nobis privatim.*

versäumt haben, kommt einem directen Hinweis gleich auf seine den anderen bekannte Confutatio ¹⁾).

Was nun die inneren Gründe betrifft, so spricht in der uns vorliegenden Confutatio nichts gegen Buzer. Die dogmatischen Anschauungen nicht, die sind durchaus im Sinne Buzers gehalten ²⁾. Aber auch der persönliche Standpunkt nicht. Die Sicherung des allgemeinen Kirchenfriedens, der Schutz der evangelischen Freiheit gegen die Keger ³⁾, die Betonung des Geistes gegen den Buchstaben: das sind echt Buzer'sche Motive. Daß er dem Servet eine impietas vorwirft, ein temere Handeln, calumnias et blasphemias; daß er ihn hic haereticus, novator iste, miser iste novator, impie contentiosus nennt; daß er von seinem Buche sagt: sunt in eo confusa omnia und von jedem Gesinnungsgegnen erwartet: hoc dogma et totum hunc librum mecum graviter execrabitur, dennoch aber zugesteht: insunt in eo quaedam recta: das alles stimmt völlig zu Buzers Art und damaliger Stellung.

Die Annahme, daß Buzer der Verfasser der uns vorliegenden Confutatio sei, gewinnt endlich noch durch einen besonderen Umstand an Wahrscheinlichkeit. Das ist die Art, wie in dieser Confutatio Servets Buch de trinitatis erroribus citirt wird. Die Citate lauten nämlich nicht nach Büchern oder Seiten sondern nach Buchstaben und arabischen Zahlen. So wird verwiesen in ipsius libro auf C. 5 u. 6. E. 4, F. 1, K. 8, L. 5, A. 1. t. 2, J. 4 t, M. 4, H. 3, L. 2 t, N. 8, A. 2, K. 1 u. 2. Es ist die Notheintheilung

1) Das Handschreiben Buzers circulirte nur in einem engen Kreise und auch Buzers Confutatio wurde nie gedruckt. Deshalb zeugt keinesweges gegen Buzers Autorschaft die Aeußerung des Ulmer Doctor Martin Frecht an Capito: Utinam tu vel Bucerus publico scripto impietates Serveto' confutasses, ut audio tamen prolectionibus vestris illas vos convulsisse (25. Nov. 1538).

2) S. unten.

3) propter ecclesiae tranquillitatem tuendam, tum ut christianam libertatem haereticis minime prodamus.

des unpaginirten Stoffes nach halben Druckbogen (à 8 Seiten)¹⁾. Wer aber durfte die Correcturbogen einsehen? Sicher nur drei Männer²⁾: Decolampad, Capito und Buzer. Nun stimmt die gesamte Anschauung des linden, dem Servet eng befreundeten Capito mit der Anschauung dieser immerhin scharfen Confutatio ganz und gar nicht überein. Decolampad aber weist, wie wir sahen, die Verfertigung einer solchen Confutatio bescheiden, doch entschieden von sich ab. Somit bleibt nur Buzer, der eine Confutatio mit so eigenthümlichen Citaten Servets verfaßt haben könnte.

Zuletzt erwähnen wir noch, daß die Wortformen und Orthographie der deutschen Worte, welche den Anmerkungen zu der Confutatio, die einen integrirenden Theil bilden, untermischt sind, mit dem Buzer'schen Deutsch, wie es sonst vorliegt, garwohl übereinstimmen; ohne daß wir entscheiden wollen, wie viel davon auf Rechnung der Orthographie des Schreibers zu setzen ist. So lesen wir dort not. 17: „wann man das ainig göttlich wesen ansicht als den **brunnen und ursprung**, von welchem das wort, gleich als von dem redenden, und der **gaist** oder athem, gleich als von dem **gaistenden auffflüßt**, **nimpt** mans den vatter; not. 21: ain söliche warhafftige verainbarung; not. 8: wie man **aim** (= einem) ain arznei hereinbringt; not. 9: o wie tieff **bistu**, o Gott; unsere **shnn gestellen** modum claritate objecti; unser vernunfft gestellt, daß wir auch **das minste wercke nitt** ergründen mögen; **wirt ainer ee** unsinnig, **dann wyßig**; not. 1: **aigentlich**, **rund und grad**, wie es an imselb; dem hertzen **unbegriffelich**, noch **vhl** mehr dem mund unesprechelich; not. 13: **Wa vhl** hirten, übel **ghüt**; Secus in nobis. Da stellt es alles hin und her, zu und ab; man wirt sterker und schwacher. caet.

1) Hat man z. B. vor sich das Citat M. 4, so ist $M = 12$; $12 \times 8 = 96$. Die vierte Seite des zwölften Halbbogens, der mit p. 96 anfängt, ist also p. 99; oder hat man K. 8, so ist $K = 10$; $10 \times 8 = 80$; also K. 8 = p. 87 sq. u. s. f. In dieser Weise stimmen die Citate mit dem fertigen Druck.

2) qu'il n'a parlé qu'à ces trois là 23. Aug. 1553: Servet im Genfer Proceß: bei Trechsel, Bd. I, S. 304.

Aus allen diesen Gründen ist uns dreierlei gewiß: 1) daß Buzer eine Confutatio des Buches Servets De trinitatis erroribus geschrieben hat; 2) daß diese Confutatio aus dem Januar oder Februar 1532 datirt¹⁾, aber an ein von Servet empfangenes Manuscript ursprünglich sich anlehnt; 3) daß die am Schluß des Pariser Exemplars de trinitatis erroribus D² 2437 eingeschriebene Confutatio eben die von Buzer ist.

Ist nun aber die confutatio des Pariser Manuscripts die des Buzer, so ist das Pariser mit der Confutatio versehene Exemplar das des Arztes Geryon Sailer in Augsburg. Von ihm, dem Besitzer, datiren sich daher wahrscheinlich die Verse auf der ersten leeren Seite des Buches: „Vieher Käser, es ist mein Pitt, Hüt dich hie wol unn stos dich nitt; Raß dir dis buch nitt zwol gefallen, Wenig ist Hon'gs, gar vyl der Gallen.“ Desgleichen die beigelegte Notiz über Servets Dialogi de trinitate²⁾ und deren Vorrede, die als Revocation des ersten Werkes formulirt war. Als Buzer das Exemplar mit seiner Confutatio dem Dr. Geryon übersandte, hatte das zweite Werk Servets die Presse noch nicht verlassen. Da nun unter dem 16. März 1532 die „Dialoge“ als im Druck erschienen von Berthold Haller in Bern citirt werden, dieselben aber am 19. Februar 1532, als Sailer für die Confutatio dankte, noch nicht erschienen waren, so müssen die Servetianischen Dialoge zwischen dem 19. Februar und dem 16. März, also kurz vor Ostern 1532, erschienen sein d. h. wie die meisten Bücher damals, rechtzeitig, um auf der Ostermesse als Novität verhandelt zu werden.

Die Confutatio steht also gerade zwischen zwei antitrinitarischen Feuern. Aber sie steht auch gerade zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen Dr. Martin Buzers. Wir kennen eine Zeit, wo Buzer an Decolampad und Capito den Michael Servet y Reyes empfiehlt, wo er mit Servet in Correspondenz steht, wo er ihn

1) Jedenfalls vor dem 19. Febr. 1532, an dem Sailer Buzern schon für die empfangene Confutatio seinen Dank abstattet.

2) Michael Servetus anno uno post editum pestilens istud opus, aliud ejusdem generis edidit cum sequenti titulo caet.

nicht anders anredet denn als seinen im Herrn geliebten Sohn; wo er ihm alle seine Dienste bereitstellt. Wir kennen eine andere Zeit, wo er von dem Ratheder öffentlich erklärt, daß, wenn Servet noch in Straßburg wäre, er ihn in Stücke zerreißen würde. Zwischen beide Perioden Buzers in die Mitte fällt die Confutatio. Es ist daher von Bedeutung, ihre Art und Weise näher kennen zu lernen.

Die Widerlegung des ersten Servetianischen Werkes geht davon aus, daß die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit „dem Herzen unbegriffelich, noch vhl mehr dem mund unesprechelich“ ¹⁾ sei, und daß es daher in diesem Geheimnis keinen Ausdruck gäbe „aigentlich, rund und grad, wie es an i(h)m selb“. Nur damit wir über diese Dinge nicht völlig schweigen, hat man bestimmte fremde, uneigentliche Ausdrücke — zugelassen ²⁾. — Da uns nun aber alle eigentlichen Ausdrücke auf trinitarischem Gebiete im Stiche lassen ³⁾, so wird es „am sichersten sein, die Ausdrücke zu gebrauchen, welche die heilige Schrift selbst erwähnt“ ⁴⁾. — Mit Annahme dieses Grundsatzes war die Nothwendigkeit der Revision des Trinitätsdogmas aus der Bibel anerkannt. Hätte Servets Schrift keine andere Folge gehabt, als diese eine, so wäre sie schon sehr erfolgreich gewesen.

„Indes“, fährt die Confutatio fort, „ist es doch nicht als gottlos zu erachten ⁵⁾, wenn wir, um den Schriftsinn auszudrücken, auch andere Worte anwenden. Denn wie überhaupt nicht den äußeren Dingen, so darf der Christ auch nicht den Worten dienen ⁶⁾. Die Worte müssen den Gedanken dienen. Ein Herr des Sabbats ist der Mensch, um dessen willen der Sabbat gemacht ist Luk. 6. Matth. 12. Alles ist

¹⁾ est nempe ineffabile.

²⁾ proinde vocabula quaedam aliunde mutuavimus, ne omnino nihil de his rebus diceremus.

³⁾ quum ergo propria vocabula omnino nos destituant.

⁴⁾ tutissimum quidem erit, his uti quae scriptura memorat.

⁵⁾ impium tamen non erit.

⁶⁾ Ut nempe nullis externis rebus, ita nec verbis servire Christianos oportet.

unser 1 Kor. 3." Eßt evangelisch=freiheitliche Grundsätze; Buzers, des Geist=Mannes würdig, ein Schutz gegen Bibliolatrie und ein Vann gegen den Wort=Uberglauben: so lange diese Grundsätze nicht einen philosophischen Dogmatismus einleiten, oder die biblische Theologie unmöglich machen sollen.

„Wenn also“, fährt Buzer fort, „die Kirchenväter in dieser Sache sich vieler Worte bedient haben, die zwar nicht in der Schrift begründet sind, wohl aber den geheimen Schriftsinn ausdrücken, so soll man sie deswegen durchaus nicht schelten¹⁾. Und nach ihrem Beispiel wird es auch uns, die wir allen alles werden sollen 1 Kor. 9, ebenfalls freistehen, uns derselben Worte auf die rechte Weise zu bedienen, auf daß die Ruhe der Kirche gewahrt und die christliche Freiheit nicht etwa an die Reher verrathen würde“²⁾.

Dieser Buzer'sche Gedanke hatte schon bei Servets erstem Aufenthalt in Straßburg eine solche Macht auf das Gemüth des diplomatisch nicht unzugänglichen Spaniers ausgeübt, daß er dem allgemeinen Kirchenfrieden zuliebe und um nicht trinitarische Secten und Kotten in's Leben zu rufen, die Seiten aufgesucht, von welchen die patristischen Formeln einen Zusammenhang mit der Bibel darbieten. Also weder aus sachlicher Angemessenheit noch aus dem evangelischen Bewußtsein der Uebereinstimmung mit der Bibel, sondern aus diplomatischem Unionsinteresse³⁾ will Buzers Confutatio Serveti die Ausdrücke: Trinität, Personen, Ausgänge u. s. w. beibehalten. Muß man doch sehen „wie man aim am besten ain arzneih hereinbringt“⁴⁾. Und

1) patres . . . nequaquam ita proscindendi sunt. — Es stimmt das durchaus mit Buzers erstem (?) Brief an Servet: Dixi, detestari me, quod vexes Patres in re tanta, tanto cum offendiculo, cum aut reipsa cum eis facis, aut nihil nisi hominem in Christo agnoscis.

2) propter ecclesiae tranquillitatem tuendam, tum, ut christianam libertatem haereticis minime prodamus.

3) In der I. Ep. an Servet sagt Buzer: Praeterea probare non possim, quod falso Lutheranos accusas caet.

4) Confutatio l. l.

dem wird das Lob der Bescheidenheit zutheil, das Lob der Bruderliebe und der Consequenz ¹⁾, dem Mann, der um der Sache willen in den Worten nachgibt, geschweige, daß wir ein Recht hätten, einen solchen der Gottlosigkeit zu zeihen ²⁾. „Unsere Vernunft gestellt, daß wir auch das minste Werkle nitt ergründen mögen“, wie viel weniger werden wir, deren Auge die Klarheit der Erden Sonne nicht ertragen kann ³⁾, die Natur und das Wesen Gottes ergründen können. Röm. 9. Eccles. 8. Hiob 38. Ein verborgener Gott! „O wie tieff bistu, Du Gott und Hailand Israelis“. — Kein Streit über Worte ⁴⁾. Zur Sache!“ —

Nach dieser Einleitung und Grundlegung geht die Con-
futatio zuerst positiv vor und dann negativ. Im positiven
Theile handelt der Verfasser erstens von der Trinität, und zweitens
von der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Ueber die Tri-
nität stellt er vier Thesen auf.

1. „Niemand, der nur einigermaßen in der Schrift bewandert
ist, leugnet, daß Gott uns darin geschildert wird als erhaben
über alle Erkenntnis ⁵⁾; daß er aber gewissermaßen offenbar
werde ⁶⁾, so weit er von uns erkannt werden kann.“ Diese
These gab Servet zu, als sich von selbst ergebend.

2. „Gott wird geschildert als ewig und unsichtbar. Durch
sein Wort habe er alles gegründet und regiere es, und in diesem
Worte bestehe alles Ps. 33. Gen. 1. Hebr. 1. Joh. 1. Hier werden
uns schon zwei vorgestellt: Gott und sein Wort.“ ⁷⁾ Servet
fand das nicht logisch. Wenn ich sage: „Der König spricht, er
richtet das aus durch sein Wort, sein Befehl regiert das Reich“,
so kann ich unmöglich schließen: also sind zwei Regierende da, 1) „der

1) etiam cum laude modestiae, charitatis et constantiae.

2) citra impietatis crimen.

3) Qui splendorem solis non fert in terris, quomodo solem ipsum
intuebitur? sicut excellens sensibile sensum, ita excellens intel-
ligibile intellectum destruit.

4) Vitandae logomachiae. Tit. 6. fructus expuuntur.

5) omni cognitione majorem.

6) cum pacto manifestari.

7) Hic jam duo nobis proponuntur: Deus et verbum ejus.

König“ und 2) „sein Befehl“. Das hieße, den Verstand, an den die Schrift sich wendet, erst verdrehen, um so zu verstehen. Wenn also mit den „zwei“ nicht Abstractionen, sondern Realitäten gemeint sind, leugnet das Servet; denn jeder Redende ist eins mit seinem Wort, geschweige Gott der Herr. Aber wie erklärt die Confutatio nun den Ausdruck „Wort?“ Wort, sagt sie, das heißt die Kraft, welche sich äußert in der Schöpfung und Regierung der Welt.“¹⁾ — Ob der Gott, der sich durch die heilige Schrift nicht verhüllen wollte, sondern offenbaren, ob der eine sich in der Schöpfung und Regierung äußernde Gottes-Kraft „Wort“ genannt haben würde, das war dem unbefangenen spanischen Denker höchst zweifelhaft. Und wenn diese Kraft das Wort ist, welche Kraft oder was ist dann der Geist? Doch die Confutatio hat darauf eine Antwort. „Ferner“, sagt sie, „lesen wir viel von dem Geiste Gottes, der alles wirkt und vollbringt.“ — Doch fragt sich, worin besteht bei Gott der Unterschied zwischen dem Wirken, was der Geist thut, und dem Schaffen, was das Wort thut? Es ist ein ehrenvoller Zug in dieser Confutatio, lieber mit Servet unklar sein zu wollen, als sich mit der Scholastik von dem Sprachgebrauch der Bibel zu entfernen. „Dieser Geist wird auch nach der Erhöhung Christi als Beistand²⁾ der Kirche und als Stellvertreter des Meisters³⁾ gefeiert.“ Durchaus biblisch gedacht, auch voll und ganz von Servet anerkannt.

3. „Nun aber kann weder das Wort Gottes, durch welches alles geschaffen ist, noch auch jener Geist, der alles vollendet und die Kirche heiligt, etwas anderes sein als der wahrhaftige Gott.“ Servet war gewiß der letzte, der das geleugnet hätte. Und nur scheinbar gegen ihn gerichtet ist die Bemerkung, „das Lügen wider den heiligen Geist ist nicht nicht ein Lügen wider den Menschen“ Apg. 5. Wenn Servet sagt, der heilige Geist sei nur im Menschen

1) verbum ejus, hoc est, ejus prolata conditione et gubernatione rerum virtus. — Es erinnert uns lebhaft an Fausts mehr philosophische als exegetische Uebersetzungsproben: „Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.“

2) patronus.

3) vicarius magistri a Cyrillo dicitur.

— in Jesu und den Seinen — persönlich gegenwärtig, so ist er weit entfernt zu behaupten, ein Mensch sei der heilige Geist. „Ist es doch gottlos“, stimmt Buger bei, „in Gott etwas anderes zu denken, was nicht einzig und durchaus einfach wäre.¹⁾ In Gott ist, kein Stückwerk.“ Dieser Satz ist so sehr von Servet anerkannt, daß er ihn schon in seinem ersten Baseler Glaubensbekenntnis darlegt und in der Schrift *De trinitatis erroribus* auf ihn zurückkommt als auf jenen einen Haupt- und Grundsatz, aus dem alles andere folgt.

Man sollte nun glauben, daß die Confutatio, von Wortspielen und Wortgezänken absehend, aus den drei obigen Thesen schließen würde: also gibt es keine Dreiheit in Gott, sondern nur eine Dreiheit der Offenbarungs-Formen; keine verschiedenen Personen in Gott, sondern nur verschiedene Seins-Arten; keine reale, sondern nur eine nominelle, ökonomische Trinität. Allein Bugers Diplomatie zieht andere Schlüsse wie seine Logik.

4. „Demnach ist die Substanz und das Wesen dieser drei eine und dieselbe. Da sie nun dennoch als dreie uns vorgestellt²⁾ werden, so ist es nöthig, daß wir eine „Dreihait“ bekennen. Da nun aber diese Dreiheit sich nicht beziehen kann auf die Substanz und die Natur, so haben die Kirchenväter, um sie irgendwie zu bezeichnen, sie eine Personen=Dreiheit genannt.“ — Es scheint hier die Wahl des Wortes Person als eine rein willkürliche, auf die man niemand verpflichten darf. „Mit Personen wollten sie bezeichnen, daß Gott sich in der Schrift zu erkennen gegeben habe in drei Angesichtern.“ —³⁾ Ein höchst bedeutungsvolles Zugeständnis an Servet.⁴⁾ Buger

1) In deo siquidem impium est quicumque cogitare quod non sit unicum et simplicissimum.

2) Daß „Trinität“ nur eine menschliche Vorstellung sei, der kein persönliches Sein in Gottes „realem“ Wesen entspreche, wird Servet nicht müde, zu behaupten.

3) Hoc volentes significare, Deum se tribus seu faciebus et personis . . in scripturis cognoscendum exhibere.

4) Daß Servet die Angesichts=Dreieinigkeit in Gott annimmt, läßt sich aus vielen Stellen ersehen.

räumt ihm damit ein: 1) daß die ersten Kirchenväter das Wort Person ¹⁾ im biblischen Sinne von Angesicht genommen haben; 2) daß es keine drei wirkliche Personen gebe in Gott, sondern nur drei Angesichter ²⁾; 3) daß Gott sich in Wirklichkeit nicht ändert ³⁾, sondern daß er nur für die Welt, der Offenbarung wegen, diese Angesichter angenommen habe. „Unter diesen drei Angesichtern“, fährt Buger fort, „ist aber nur ein relativer Unterschied ⁴⁾: Wann man das ainig göttlich Wesen ansieht als den Brunnen und **Ursprung** ⁵⁾, von welchem das Wort gleich als von dem Redenden, und der Geist oder Athem gleich als von dem Gaistenden ausfließt, nimpt mans den Vatter; die **Macht** aber dieses Gottes ⁶⁾, durch welche alles geschaffen ist und besteht, und die mit Gott selbst ihrer Substanz nach dasselbe ist ⁷⁾, nimpt man den Sohn; endlich die alles vollendende und wirkende **Kraft** ⁸⁾ nimpt man den heiligen Geist.“ Auch diese Ausführung rein modal gehalten, wie sie ist, möchte dem Servet weit näher stehen, als dem Pseudo-Athanasius und der Scholastik. „Demnach (!) haben die Väter nichts weniger beabsichtigt, als drei Götter aufzustellen oder die allereinfachste Einheit des Einen Gottes zu spalten.“ — Von den vornicäischen Vätern konnte das Servet eher zugeben, als von den späteren, die den Scholastikern vorschwebten. „Da nun die heilige Schrift mit einem durchaus sicheren und deutlichen (!) Unterschiede ⁹⁾ Gott, sein Wort und seinen Geist uns vorstellt — 1 Joh. 5. Röm. 11.

1) πρόσωπον. Persona deckt sich mit diesem griechischen Begriffe keineswegs.

2) „Das ainig ewig göttlich Wesen eröffnet sich uns mit dreyerley Ansehen.“

3) Secus in nobis: aliud robur juventutis, aliud senectutis. Sed deus non mutatur.

4) inter quas [personas] tamen non nisi secundum relativa distinctio sit.

5) respectu originis.

6) virtutem vero hujus dei.

7) cum ipso deo substantia idem esse,

8) vim vero omnium perfectricem et actricem.

9) omnino certa et luculenta distinctione.

— Gen. 1. 2 Kor. ult. — Matth. 3 ¹⁾. Matth. 28. Tit. 3 — so mußt Du gestehen, daß es dreie sind, wie Du nun die dreie auch nennen magst. ²⁾ Denn an mehr als einer Stelle wird von Gott besonders ³⁾ ausgesagt, daß er spreche und seinen Geist mittheile. Durch das Wort hinwiederum wird alles geschaffen, durch das Wort werden den Vätern die Verheißungen gegeben, durch das Wort wird das Gesetz gestellt, durch das Wort führt Gott Israel, und das Wort endlich ist Fleisch geworden. Der heilige Geist hingegen wird überall als der Lebenbringer, der Vollender der Dinge, der Anreger, der Stellvertreter Christi, der Beistand der Kirche gefeiert ⁴⁾. Es ist also ohne eigene Gottlosigkeit nicht möglich, daß jemand die Väter der Gottlosigkeit zeihe. ⁵⁾ Denn überall bezeugen sie auf's angelegentlichste, daß die Substanz Gottes eine und dieselbe und untheilbare sei. Daß sie aber die drei als Personen bezeichnet haben, geschähe nicht, weil sie wirklich Personen wären, sondern um nicht ganz zu schweigen ⁶⁾, indem sie nur das ausdrücken wollten, daß der Vater nicht der Sohn noch der heilige Geist, noch der Sohn der Vater oder der heilige Geist, noch der heilige Geist der Vater oder der Sohn ist, obwol diese drei ein und derselbe Gott sind.“ ⁷⁾ Bis hieher sieht die Buzer'sche Schrift weit weniger als eine Confutatio des Spaniers aus, denn als ein Facit aus Servets biblischer Theologie. Wäre die Trinitätslehre, wie sie 1532 in der Confutatio uns vorliegt, 1528 die allgemein recipirte kirchliche Trinitätslehre gewesen, Servets Schrift über die Irrtümer in der Dreieinigkeitslehre wäre überflüssig, der an seinen antitrinitarischen Schriften angezündete

¹⁾ pater in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columba.

²⁾ tres esse, quicquid hos dixeris, necesse est.

³⁾ distincte.

⁴⁾ Es ist klar, daß, so schriftgemäß diese Darlegung ist, sie doch keineswegs irgend wie haltbare Sondereigentümlichkeit dreier verschiedener „Personen“ constituirt.

⁵⁾ Non est ergo quod patres impietatis ullius quisquam sine impietate notet.

⁶⁾ ut Augustinus testatur li. de trin. 9 c. lib. 5.

⁷⁾ quamquam pater haec ipsa essentia divina est, quae filius est et spiritus sanctus, sed non illa persona.

Scheiterhaufen nach den Gesetzen unaufführbar gewesen. Auch sieht Butzer in Servets Schrift *De trinitatis erroribus* nirgend eine Beleidigung Gottes, Christi oder des Geistes, sondern was er angegriffen glaubt durch Servet, das ist „die Ehre der Kirchenväter!“ Und seitdem Joh. Campanus contra totum post apostolos mundum geschrieben, seitdem Servet im Namen der Bibel und der Vernunft die Revision aller scholastisch überkommenen Dogmen, also auch der Trinitätslehre, gefordert hatte, seitdem war in Nord und Süd und Ost und West der evangelischen Christenheit „Continuität mit der alten Kirche“ die Parole geworden.

Der zweite Abschnitt im positiven Theile der Confutatio handelt von der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Die Einleitung scheint wieder viel mehr für als gegen Servet zu sprechen: „Das eben Gesagte über die Dreiheit der Personen und über die allereinfachste Einheit des Einen Gottes mag den Nichtstreitlichen genügen, daß sie hier keine verwegenen Neuerungen versuchen oder gar jene allerheiligsten Greise“ (die geliebten Kirchenväter) „von der Brücke werfen“ ¹⁾. Denn entweder muß man leugnen, daß Gott Gott sei, d. h. auf allereinfachste Weise einer, oder man muß auch bekennen, daß das Wort (durch welches alles geschaffen, in dem das Leben ist, das einen jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, in dem alle Dinge bestehen), daß dies Wort seiner Natur und Substanz nach Gott ist und eins mit dem Vater.“ Bekanntlich hat das Servet nie geleugnet. Nunmehr geht Butzer zu den drei neuen Thesen über. I. „Schon Johannes verkündigt, daß das Wort Fleisch geworden sei, nicht bloß daß durch das Wort in der Maria Fleisch gebildet worden sei, wie jener spanische Neuerer gottlos genug geschrieben hat“ ²⁾. Butzer denkt hier an die allererste Phase der Servet'schen Lehre, die wir als die Toulouser bezeichnen können. Denn schon unter den Besprechungen mit Decolampad,

1) ne quid temere hic novent, aut sanctissimos illos senes de ponte dejiciant.

2) non vero tantum carnem verbo in Maria fictam: quod Hispanus ille novator impie scripsit.

Buzer und Capito hatte sich Servets System in diesem Punkte wesentlich modificirt ¹⁾. Doch hören wir Buzers Beweis: „Das Wort nahm den Saamen Abrahams an sich, nicht nahm es Engel an (Hebr. 2, 16.) Diese Annahme, Einfleischung oder Vereinigung ²⁾ des Fleisches mit dem Worte ist unaussprechlich. Ja es ist „ain söliche wahrhafftige Verainbarung“, daß alle Eigentümlichkeiten Gottes, d. h. alles was Gott durchaus allein eignet ³⁾, auf unseren Herrn Jesum Christum übertragen werden.“ Hier wird nun die ganze Lehre von der communicatio idiomatum, als ob sie biblisch wäre, wieder eingeschmuggelt, und dann fortgefahren: „Also wird ein und derselbe als Gott und als Mensch dargestellt, nicht als Gott etwa, wie andere Heilige und Fürsten als Götter angeredet werden ⁴⁾, sondern als ein solcher, durch den alle Dinge geschaffen und lebendig gemacht worden sind.“ Dabei gibt Buzer in der Anmerkung zu, daß nur der Mensch dem Leiden unterworfen war ⁵⁾.

III. „Dennoch bleiben jene die göttliche und die menschliche Natur unvermischt: denn die göttliche Natur kann nicht verändert werden (Num. 23).“ Allein bei allem Anschluß an die hergebrachten orthodoxen Glaubensformeln will die Confutatio doch gerecht sein und auch an Servet anerkennen, was bei ihm biblisch ist. Darum fährt sie fort: „Indes ist das doch wahr, daß viele ausgezeichnete Lobsprüche in der Schrift, wie ⁶⁾ daß er der erstgeborene Sohn Gottes, der König der Ewigkeiten und der Leiter aller Dinge und der fürsprechende Richter ⁷⁾, Mittler und

1) Wie Servet mit seinen Dialogen Buzern noch näher rückte, anderwärts. — Uebrigens ist diese Polemik ein neuer Beweis, daß Buzer Verfasser der Confutatio ist. — Jene erste Lehrphrase Servets, auf welche die Confutatio hier rücksichtigt, war ja außer dem seligen Decolampad nur Buzern und Capito bekannt.

2) Non ut Manicheus aut Apollinaris.

3) hoc est propriissimae proprietates.

4) Diese Exemption und Einzigartigkeit Christi als des Königs im Gottesreich hält Servet schon in seiner Toulouser Periode fest.

5) homo tantum passioni subiacuit.

6) qui est super omnes etiam homo.

7) judicem intercessorem.

Rathsherr ¹⁾ sei, diesem unserem Herrn Jesu Christo gerade als Menschen zuertheilt werden ²⁾; ohne Zweifel damit jene Lobsprüche uns, irgendwie ³⁾ die unermessliche und unaussprechliche Güte eines Gottes empfehlen, der unsere elende und allen Uebeln ausgesetzte Natur zu einer solchen Würde und zu einer so unerklärlichen Genossenschaft seiner Gottheit erhoben hat ⁴⁾."

Buzer zeigte hier der Kirchenlehre den neuen Weg, den zuerst Servet eingeschlagen und der dann auch von anderen gegangen worden ist. Michael nahm gern von dieser Annäherung Notiz. „Einige von den Orthodoxen“, sagt er gleich darauf in seinen Dialogen, „sind schon jetzt so in die Enge getrieben, daß sie glauben und bekennen, dieser Mensch sei Gottes Sohn ⁵⁾.“ Indes Servet verheimlicht sich doch nicht die immer noch zwischen ihm und Buzer befindliche Kluft. „Allein“, fährt Servet fort, „sie glauben das nicht etwa, weil dieser Mensch selber aus Gott geboren sei, sondern durch einen gewissen Tropus, weil der andere Sohn sich diesem Sohn, daß ich so sage, eingemenschet hat, gerade so wie durch die von einigen ausgedachte Einbrotung das Brod der Leib Christi genannt wird.“ ⁶⁾ Und in der That, „Christus, der von Gott Erwählte, war vermöge seiner reinen Menschennatur ohne andere Zuthat fähig, Gottes eingeborner Sohn zu werden“: es ist unmöglich, daß man diesen biblisch-psychologisch so übermächtigen Satz mit Servet ohne Klausel und Einschränkung

1) *mediatorem et senatorem.*

2) *multa eximia elogia . . . huic domino nostro Jesu Christo ut homini in scripturis tribui.*

3) *utcumque.*

4) *qui nostram miseram et omnibus malis obnoxiam naturam in tantam dignitatem et inexplicabile adeo suae divinitatis consortium evexerit.*

5) *Aliqui jam coacti, dicunt se credere, hunc hominem esse filium Dei (Dialog, ed. 1532 fol. 10^b sq.).*

6) *Non quia ipse sit ex Deo natus, sed per tropum quendam, quia filius alter est huic hominitus (sic!), haud secus quam per excogitatam a quibusdam impanationem panis dicitur corpus Christi (l. l.).*

anerkennt, ohne daß zugleich eine Bewegung sich geltend macht auf der ganzen Linie der trinitarischen Begriffe und eine Rückwirkung auf „die Personenwelt“ im Himmel.

Indes wir sahen oben, an die drei Personen im scholastischen Volkssinne glaubte auch Buzer nicht ¹⁾. Seine Schützlinge aber sind jene heiligen Greise, die Kirchenväter. Das ist seine stete diplomatische Sorge, daß denen nur kein Leids geschieht. „Obwol nun, sagt er, dem **Menschen** Jesus in der Bibel so hohe Gottheits-Prädikate gegeben werden, so sind doch die Kirchenväter keineswegs der Gottlosigkeit zu zeihen, weil sie die meisten dieser Lobeserhebungen zu Eigentümlichkeiten der göttlichen Natur in Christo machen ²⁾. Denn sie haben dabei keine andere Absicht gehabt, als den Ursprung zu bezeichnen, aus dem Christus diese Ehrentitel empfangen hat. Zugleich wollten sie den Irrtümern entgegentreten, als ob in unserem Herrn nichts als Fleisch wäre, oder eine Gottheit, die einen Anfang genommen hätte. Denn wie jene Ehrenprädikate behaupten und erweisen, daß unser Herr wahrer Gott ist, zu dem auch wir, wenngleich durch Vermittelung seines Fleisches, im Glauben aufsteigen müssen ³⁾, so haben auch jene Väter einerseits nichts geredet wider den Brauch der heiligen Schrift ⁴⁾. Und wir andererseits handeln fromm, wenn wir dieselben Gottheitsprädikate dem Menschen Jesus zuschreiben, um damit zu gestehen, daß sowol sein Fleisch wie sein Blut wahrhaft lebenbringend sind ⁵⁾, und daß wir zu Gott nur durch diese kommen können“. Diese Beziehung der Trinitätslehre zum heiligen Abendmahl, dem zweiten Cardinalpunkt des Reformationszeitalters, war dem

1) S. alle Erklärungen, die er von Person gibt in der Confutatio, in seinen Briefen und sonst.

2) patres tamen haud quaquam impietatis arguendi sunt, quod horum elogiorum pleraque divinae in Christo naturae propria facere videntur.

3) licet per mediatricem carnem ejus fide ascendere oportet.

4) ita illi nihil praeter morem scripturae loquuti sunt.

5) Et nos pie faciemus, cum ista quidem homini Jesu tribuimus, quo illud fateamur, quod et caro et sanguis ejus vere vivifica sunt.

Servet neu; aber, wie jede praktische Beziehung der Dogmen höchst willkommen. Er ließ sich das nicht zweimal sagen. Auch hat er die Abendmahlslehre sofort, wie seine zweite Schrift ¹⁾ zeigen wird, in seine trinitarischen Forschungen aufgenommen. Ueberhaupt hat dieses Drängen Buzers auf das Zugeständnis einer göttlichen Lebenskraft des Fleisches Christi auf Grund von Joh. 6 ganz wesentlich beigetragen, jenen neuen Lehrtypus in Servet auszugestalten, den wir als seine dritte Lehrphase in den Dialogen begrüßen ²⁾.

„Bei dieser Lehre aber von der göttlichen Menschheit Christi nach Geist und nach Leib muß man doch immer eingestehen, daß dies unserm Herrn nur deshalb zukomme, weil er in der Wahrheit und der Substanz nach ein und derselbe Gott ist mit dem Vater und dem heiligen Geist, indem ‚das Wort‘ jenes Fleisch und Blut angenommen hat, oder vielmehr (um mit Johannes ³⁾ die Sache vollständiger auszudrücken) indem das Wort Fleisch geworden ist. So viel von der Fleischwerdung des Wortes.“

Damit schließt der erste, positive Theil der Confutatio. Während nun aber dieser Theil fast mehr einer Empfehlung Servets gleicht, als einer Widerlegung, geht Buzer im zweiten, **polemischen Theile** dem Spanier gar scharf zu Leibe ⁴⁾. Er wirft ihm Verleumdungen und Lästerungen der Kirchenväter vor ⁵⁾; leugnet, daß sie irgendwo das behauptet hätten, was Servet ihnen zuschreibt. „Deshalb verleumdet dieser Ketzer auf gottlose Weise die Kirche Gottes.“ „Alle Gründe des Gegners laufen

1) Dialogorum II de trinitate c. Tractatu de justicia regni Dei 1532.

2) Den Beweis anderswo.

3) Das Zurückgreifen der Confutatio in den zu erklärenden Prolog war eigentlich nichts als eine Rückkehr zum unerklärten Geheimnis.

4) Schon in seiner ersten Ep. an Servet hatte Buzer den Wunsch ausgesprochen, Michael möchte in Straßburg bleiben, quo ad verbum omnia tua excutere tibi possim.

5) quas calumnias et blasphemias hoc uno rejicio: apud nullum vel veterum vel recentium theologorum ad hunc modum de hac re verba fuerunt, id probabit lectio eorum.

darauf hinaus: nichts darf angenommen werden, was weder durch die **Schrift** noch durch die **Bernunft** bestätigt wird ¹⁾; alles was die Väter von der Personendreiheit geschrieben haben und die Kirche davon glaubt, besteht weder vor der Schrift noch vor der Vernunft. Folglich darf es nicht angenommen werden.“ Buger leugnet den Obersatz nicht. Ist er doch Protestant und Freund Luthers. Allein den Untersatz leugnet er: Warum? „Denn“, sagt er, „alles über die Dreiheit der Personen, was die Väter gelehrt haben und die Kirche glaubt, das sehen sie und wir als ganz dasselbe an, mit dem was die **Schrift** uns überliefert und wollen wir es über die Schriftgrenzen hin nicht ausdehnen“ ²⁾. Hierbei begeht die Confutatio eine Unehrllichkeit: sie redet, als ob Servet in Bausch und Bogen alle Kirchenväter verdamnte, während er vor Decolampad, Buger, Capito nur zu gern Tertullian, Irenäus und, wen er sonst für biblische Theologen hält, citirte.

Buger will ferner nicht anerkennen (was jeder Kenner der Patristik weiß), wie wenig die nach nicänischen Väter ³⁾ mit ihren Trinitätsspeculationen die Schriftgrenze respectirt haben.

Im Folgenden wirft die Confutatio dem Servet vor, er leugne, daß „Wort“ und „heiliger Geist“ Ausdrücke der gött-

1) Omnes adversarii rationes contra nos hac summatur: nihil debet statui quod nec scriptura nec ratione firmari potest. — Es ist das ganz Luthers Satz vom Reichstag zu Worms.

2) Ganz ähnlich Melancthon. Alle Väter aller Zeiten stimmen in allen Hauptsachen mit der Bibel überein. Diese Berufung auf den perpetuus et irrefragabilis consensus sanctorum omnium temporum geht durch alle Lehrstücke der späteren Ausgaben seiner Loci. Die Abweichung dieser Tradition von der Bibel ist ihm undenkbar geworden. In diesem guten Glauben destiniert er getrost: Tantum hic populus est Ecclesia, qui hunc librum amplectitur, audit, discit et retinet propriam ejus sententiam (ed. 1549. Berol. 1856, p. 85).

3) Buger macht zwischen den vor- und nach-nicänischen Vätern gar keinen Unterschied mehr: Haec jam (scriptura) deum, dei verbum et ecclesiae paraclitum trino numero commendat: naturae simul et substantiae simplicissimam unitatem testatur: utrumque igitur **et patres et nos** agnoscimus atque praedicamus: Confutatio.

lichen] Natur seien; es seien nach ihm Ausdrücke von bloßen Handlungen (von Reden und Hauchen), die da einen Anfang hätten und ein Ende“ ¹⁾). Dieser Vorwurf ist gerecht. Er wird im Folgenden weiter begründet. Ein Hauptgedanke Buzers ist dabei der: „In Gott ist alles ewig, unveränderlich.“

„Obwol also die Dinge in der Zeit geschaffen sind und Gottes Kraft erfahren, so darf man doch in Gott nichts von einem Wechsel denken. Deswegen müssen alle Werke und Erscheinungen Gottes uns dahin führen, daß wir den einen, unveränderlichen und ewigen Gott erkennen. Jeder Fromme und in der Schrift geschulte Forscher wird deshalb einen Abscheu empfinden vor Behauptungen wie diese: das Wort Gottes, durch welches alle Dinge geschaffen und getragen werden und der Geist Gottes, der alles vollendet und durchführt, hätten angefangen und aufgehört ²⁾); oder daß das Wort jetzt nichts anderes sei als das Fleisch Christi (ward zu Fleisch), der Geist jetzt nichts anderes als jener Hauch, der am Pfingsttage über die Apostel kam, wie die Gotteslästerungen jenes Spaniers lauten.“

Weiter sagt Buzer: „Wir wollen den von Servet als un-biblich angegriffenen Satz ‚das Wort ist mit dem Fleisch vereinigt worden‘ unserentheils nicht festhalten; aber nie werden wir zugeben, daß der Satz gottlos sei oder wider den Sinn der heiligen Schrift. Denn nicht sagt Johannes: aus dem Worte ist nun das Fleisch geworden ³⁾), wie der Gegner auslegt, sondern das Wort selber, durch welches alle Dinge geschaffen sind und noch bestehen, ist Fleisch geworden; und in diesem Sinne sagt Christus, daß er das Leben spende, welches er von ihm selber habe, und Paulus: Gott versöhnte die Welt mit ihm selber. Also hörte das Wort keineswegs auf, sondern im Worte besteht der Mensch

1) pernegat autem vel verbum vel spiritum sanctum naturae vocabula, sed actionum dumtaxat quae et coeperint et desierint.

2) vel coepisse vel desiisse. — Damit stimmt, was er in der ersten Ep. an Servet schreibt: Indicavi tibi nuper, mihi horrendum sonare, dicere . . . Verbum desiit.

3) verbo facta caro est, quae est expositio adversarii.

Jesus Christus ¹⁾. Diese Lehre, daß das Wort Gottes in Christo nicht erstirbt, sondern Christus aus dem Worte Gottes lebt und mit dem Worte Gottes sich speist, ist so unzweifelhaft biblisch, und christologisch so wichtig, daß Servet in seinen Dialogen ²⁾ nicht umhin konnte, seine willkürliche Auslegung „das Wort hörte im Fleische und mit dem Fleische auf“ fallen zu lassen. „Johannes aber sagt“, fährt Buzer fort, „das Wort war ³⁾ bei Gott‘ und nicht ‚das Wort ist bei Gott‘, weil sein Evangelium besonders gegen die gerichtet ist, welche leugnen, daß Christus schon unser Gott war, ehe er von der Maria geboren wurde. Der Apostel will zeigen, daß das Sein des Wortes und Christi schon vom Anfang her datire ⁴⁾. Wahrlich, wer nicht aus Gottlosigkeit streitsüchtig ⁵⁾ ist, der wird aus diesem ‚das Wort war‘ nicht herleiten wollen, daß es also ‚nicht mehr ist‘. Wenn in dem Worte das Leben war und dies Leben immer noch währt, wie auch das Licht, wie können wir da sagen, das ‚war‘ schlosse das ‚schon nicht mehr sein‘ in sich? Da doch noch immer allerlei Dinge geschehen ⁶⁾; ohne das Wort aber nichts geschieht, so ist auch das Wort immerdar.“

Den Spruch „durch ihn sind alle Dinge gemacht“ ⁷⁾ erklärt Servet: „Alle Dinge sind durch die Kraft gemacht, welche von Gott dem Menschen Christus mitgetheilt worden ist.“ „Dem stellen wir entgegen“, sagt Buzer: „Entweder auch uns kommt diese Kraft zu, oder nicht. Kommt sie auch uns zu ⁸⁾, die

1) *handquaquam igitur desiit verbum. Sed in verbo subsistit homo Jesus Christus.*

2) Ja eigentlich schon in seiner zweiten Lehrphase, wie sie in den letzten Büchern seines Erstlingswerkes uns vorliegt.

3) Wir wissen auch aus der Correspondenz mit Decolampad und Buzer, welch ein Gewicht Servet auf das erat legte, als Präteritum.

4) *ut ostenderet, esse verbi et Christi jam inde ab initio existere.*

5) *impie contentiosus.*

6) *quia semper res fiunt.*

7) Schon in der I. Ep. an Servet schreibt Buzer: *Scriptura, quae huc monet, est: per ipsum sunt facta omnia.*

8) *Si fateamur igitur hoc elogii competere nobis quoque caet.*

wir in Gott leben, weben und sind; die der himmlische Vater, so wir glauben, mit der Kraft aus der Höhe bekleiden will; die wir nicht mehr leben, sondern Christus lebt in uns; und der Vater und der Sohn wohnen in uns: kommt jene Kraft, sage ich, auch uns zu, dann widersprechen wir dem heiligen Geist, der Joh. 1, Eph., Kol. Hebr. 1 mit diesem Lobspruch beweisen wollte, daß Christus alles, was irgendwo ist, übertreffe, und Gott selber sei ¹⁾. Kommt uns aber jene Kraft nicht zu, noch auch den Heiligen oder den Engeln, noch sonst jemand anderem ²⁾, so folgt, was die Kirche des Geistes glaubt ³⁾, daß, da diese Kraft Gott selber ist, das Wort Gottes die ewige Kraft Gottes sei und die fleischgewordene Weisheit, und daß also zwei Naturen in Einer Hypostase auf unaussprechliche Weise vereint sind.“ Daß Buzer diesen alt-orthodoxen Glauben hier den Glauben der Kirche des Geistes ⁴⁾ nennt, das war auf Gewinnung Servets und der andern täuferischen Geistesmänner berechnet, und geschieht angelegt. Aus 1 Joh. 2 und Kol. 1 schließt Buzer weiter, daß Christus allen Dingen, auch den Engeln vorangegangen sei, und kommt wieder auf die beliebte Lehre von dem Austausch der Eigentümlichkeiten zurück ⁵⁾. Zuletzt spottet er noch über Servets Auffassung von *σάρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14 gleich: „ist Fleisch, bis zur Auferstehung, gewesen“, was gegen das Griechische streite ⁶⁾.

Der Schluß der Confutatio ist bedeutsam: „So sage ich

1) Der Beweis ist nicht zutreffend, da der Maßunterschied die Unübertrefflichkeit Jesu keineswegs ausschließt.

2) Nam haec virtus cum sit ipse deus (loquor autem de deo natura) et est in Christo altiori modo (!) quam in ullis unquam angelis aut hominibus fuerit vel esse possit.

3) quod ecclesia spiritus credidit. Auch diese Geisteskirche war ein Lieblingsbegriff Buzers.

4) Wie sehr Buzer immer auf den Gaißt dringt, kennt man zur Genüge aus Luthers Kritik.

5) ut quae divinitatis propriissima sunt et omnibus creaturis incommunicabilia idiomata Christo homini proprie tribuantur.

6) id quam absurde dicat, omnibus graece scientibus et scripturam vel mediocriter tenentibus, abunde manifestum est.

denn diesem Manne Lebewohl“ ¹⁾), schreibt derselbe Butzer, der so lange mit Servet persönlich verkehrt hatte, „nachdem ich ein Zeugnis abgelegt habe für meinen Glauben, und die Schriftstellen und Gründe beigebracht, auf welche sich mein Glaube stützt ²⁾), nunmehr biete ich sie gern jedweden Urtheil dar ³⁾). Denn der Gerechte soll seines Glaubens leben, nicht eines fremden Glaubens. Ich ermahne aber im Herrn, daß jedermann aufrichtig, als im Angesichte Gottes von sich ablege sowol Eigendünkel ⁴⁾ als auch Neuerungskizel, daß er alles prüfe und richte, vor allem aber den heiligen Geist, den Erforscher der Tiefen der Gottheit anrufe, indem er die Sprachweise und Eigentümlichkeiten der Schrift fleißig beobachtet ⁵⁾). Wer das thut, der, das bin ich gewiß, wird das Servet'sche Dogma und das ganze Servet'sche Buch mit mir höchlichst verabscheuen ⁶⁾). Denn obwol in ihm einiges richtig ist ⁷⁾), so wird doch alles dazu angewandt, um die katholische Meinung von dem Geheimnis der Dreieinigkeit umzustürzen. Deshalb gleich wie unser Herr Christus des Satans Bibelzeugnis abgewiesen hat, so dürfen auch wir nicht annehmen, was dieser Ketzer von Zeit zu Zeit herrliches ⁸⁾ von unserm Herrn Jesu Christo aussagt, da er es offenbar deshalb thut, um ihn desto ungestörter seiner wahren Gottheit zu berauben ⁹⁾).“ — — —

Nunmehr mußte Dr. Gerhon Sayler, Ambrosius Blaurer,

1) Dicam igitur valere huic homini. Für jemand, der mit Servet nie verkehrt hätte, würde dieser Ausdruck nicht passen.

2) testatus fidem meam et propositis scripturis et rationibus quibus mea fides nititur.

3) Eas cuivis iudicio lubenter praesto.

4) ablegato cum nostri fastidio tum novitatis illecebra.

5) diligenter observata scripturae phrasi et proprietate. Das war ja auch Servets höchstes Bestreben.

6) Quod qui fecerit, hic, quod certus sum, hoc dogma et totum hunc librum, de quo est disputatio, mecum graviter execrabitur.

7) Dies Anerkennung ist ein Zeichen jener Uebergangszeit. Auch das Baseler Gutachten hat dieses Anerkennung.

8) magnifica.

9) ut eum inoffensus vera divinitate spoliaret.

Symon Grynaüs, was sie von Servet zu halten haben. Straßburg hat gesprochen. Fortan ist Michael Servet ein Ketzer, ein verwegener Neuerer, ein Gotteslästerer und Verleumder; sein Buch ein confuses, unwissenschaftliches, satanisches Machwerk. So will es die Confutatio! — Dennoch ist mit dieser Confutatio ein großer Fortschritt gegeben. Denn erstens wird darin die an Sophismen und Widersprüchen reiche scholastisch-kirchliche Trinitätslehre auf ihr gesundes, biblisches Maß zurückgeführt. Sodann wird von dem bis dato so beliebten leeren Wortstreit ernstlich abgerathen, da es weniger darauf ankomme, was die Trinität in abstracto, als was sie für uns sei. Denn der spreche höchst heilsam von der Dreieinigkeit, der nach Art des apostolischen Symbols sage, was sie für uns sind, jene drei ²⁾, der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Benutzt doch der die Sonne am besten, welcher sie von der Seite benutzt, wo sie uns nützt ³⁾, in ihrer Kraft ⁴⁾ und Glanz und Wärme auf der Erde. Wer hingegen die Sonne selber mit angestrenzter Schärfe der Sehkraft ⁵⁾ anzuschauen beharren würde, der möchte schneller erblinden, als erleuchtet werden. Ferner wird ernstlich gedrungen auf Erforschung des Sprachgebrauchs und der Redeweise der Bibel, und bei der Auslegung derselben die Rücksicht auf die Einfalt jener ersten Kirche ⁶⁾, für welche doch die Apostel zunächst schrieben, an's Herz gelegt. Ueberhaupt gewinnt man den Eindruck aus der Confutatio, daß der friedliebende Verfasser weit weniger Anstoß genommen habe an dem biblischen Gehalt, den Servet zum ersten Mal klar darlegt, als an der Art und Weise, wie er die Väter angegriffen hat. Es könnte scheinen, als ob, wenn Servet die rücksichtslose Polemik gegen die Tradition beiseite gelassen hätte, Buzer ihm beige stimmt, und die allmähliche Abstreifung der unbiblischen Hülle der Selbstent-

1) saluberrime de trinitate loquitur.

2) quid nobis sint isti tres.

3) Optime utitur sole, qui ea parte utitur, qua nobis prodest.

4) efficacia.

5) intenta oculorum acie.

6) Consideranda primae illius ecclesiae simplicitas.

wickelung des Dogma überlassen haben würden. Wer aber tiefer blickt, der wird schließlich doch erkennen müssen, daß, beim allgemeinen Gebanntsein der damaligen Kirchenmänner in die hergebrachten, gesetzlich feststehenden trinitarischen Lehrformeln, die Kirche aus ihrem traditionsjelligen Schlaf nicht aufgerüttelt und die wirklichen biblischen Entdeckungen, welche Servet machte, nicht anerkannt worden wären ohne eine harte, scharfe, allen damaligen Reformatoren gemeinsame Polemik, ja nicht ohne das Flammenzeichen von Servets Scheiterhaufen zu Genf.

2.

Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes.

Aus der Handschriftensammlung zu Tschufut-Kale (in der Krim)

von

Dr. Hermann Strack in St. Petersburg.

Der am 26. Mai (7. Juni) d. J. (1874) verstorbene Karait Abraham Samuilowitsch Firkowitsch hat, nachdem er eine große Handschriftensammlung (s. über dieselbe Prof. von Muralt u. E. Riehm in Stud. u. Krit. 1874, S. 169—192, auf welchen Bericht ich später zurückkommen zu können hoffe) an die Kaiserl. öffentliche Bibliothek zu St. Petersburg verkauft, auf seinen Reisen in Aegypten, Palästina u. s. w. eine zweite gleichfalls sehr bedeutende Collection zusammengebracht. Herr Dr. A. Harkavy und ich wurden vom Kaiserl. russischen Unterrichtsministerium mit der Prüfung letztgedachter Manuscripte beauftragt und weilten zu diesem Zwecke fast zwei Monate in Tschufut-Kale (bei Baghtsch-Sarai in der Krim), der noch vor wenigen Jahrzehnten stark bewohnten, nun ganz verlassen Karaitenstadt, wo der alte Firkowitsch, ein Einsiedlerleben führend, die letzten zehn Jahre vor seinem Tode

HENRI TOLLIN. Alex. Alesii Widerlegung von
Servet's Restitutio Christianismi.

Jahrbücher für protestantische Theologie.

III. (1877), 631-652

Alex. Alesii Widerlegung von Servet's Restitutio Christianismi.

Von

Henri Tollin,

Lic. theol. Prediger in Magdeburg.

Unter allen Häretikern des XVI. Jahrhunderts war Michael Servet derjenige, der am allgemeinsten befehdet, am seltensten widerlegt worden ist. Mit aller Macht befehdet wurde er von Zwingli, Oecolampad, Butzer, Symon Grynaeus, Berthold Haller, Ambrosius Blaurer, Geryon Sayler, Leonhard Fuchs, von Melanchthon, Urban Rhegius, Farel, Viret, Abel Poupin, Beza, Bullinger, Zanchi, Musculus, Alesius, Luther. Oeffentlich widerlegt haben ihn nur fünf. Drei schrieben wider die erste Schrift, zwei gegen die letzte.

Gegen Servet's L. VII de Trinitatis erroribus schrieben Oecolampad, Butzer und Melanchthon. Oecolampad in zwei Briefen und einem Bedenken an den Baseler Rath. Die Briefe sind nach Oecolampad's Tode veröffentlicht worden, 1548, und dann 1592 durch Joh. Jac. Grynaeus. Conrad Gessner citirt sie 1549 in der Bibliotheca (Partitiones theol.) als Contra Michaellem Servetum Hispanum qui de Trinitatis erroribus libros VII edidit, Jo. Oecolampadii Ep. I et II (fol. 109 a). Seitdem sind sie oft nachgedruckt.¹⁾ Oecolampad's Bedenken an den

1) z. B. Mosheim. Anderweitiger Versuch einer Ketzergeschichte. Helmst. 1748 S. 389—392. — Neuerdings Johannis Calvini Opp. ed. Baum. Brunswig 1870. p. 857—861.

Rath zu Basel steht lateinisch in des J. J. Grynaeus eben citirten Ausgabe der Briefe Oecolampad's und Zwingli's 1592 und dann öfter; deutsch zum ersten Mal in Baum's Corpus Reformatorum. Brunsv. 1870 p. 863—865.

Butzer's Confutatio L. VII de Trinitatis erroribus cirkulirte handschriftlich in der oberländischen Kirche. In den Theologischen Studien und Kritiken 1875 S. 711 bis 736 habe ich über sie berichtet.

Melanchthon widerlegte Servet's L. I. de Trinitatis erroribus in seiner 1535. Ausgabe der Loci theologici und die Polemik immer verschärfend, in den folgenden Ausgaben. Seine Widerlegung ist dargethan und beleuchtet in meinem Versuche: Melanchthon und Servet. 1876. Berlin, bei Mecklenburg.

Andere öffentliche Widerlegungen Servet's hat es zu seinen Lebzeiten nicht gegeben, so sehr das auch Martin Frecht, Symon Grynaeus und viele Andere beklagten.

Gleich nach Servet's Tode aber erschienen zwei, 1554. Beide halten sich an die Restitutio Christianismi, Servet's letztes Werk. Die eine ist von Calvin, die andere von Melanchthon's Freund, Alexander Alesius.

Die von Calvin ist oft gedruckt, zuletzt bei Baum: Corp. Reform. I. I. p. 453—644.

Die von Alesius ist heute vergessen. Bei Mosheim, Henry, Trechsel, Stähelin, Brunnemann, Pünjer u. a. wird man vergeblich nach ihr suchen. Und in der That ist das Schriftchen selten geworden. Als ich, auf einer wissenschaftlichen Reise durch Deutschland, die Schweiz, Norditalien und Frankreich, den Spuren Servet's nachging, habe ich in allen Bibliotheken, die sich mir erschlossen, nur Ein Exemplar auftreiben können.

Die Schrift trägt den Titel:

Contra horrendas Serveti blasphemias, cum quarum apologia ante annum rediit:

Disputatio prima

Praesidente Alexandro Alesio D.

Ad diem XVI. Februarii

Lipsiae. In officina Georgii Hantsch 1554.

Das Büchlein ist nach §§ oder Thesen geordnet. Seitenzahl trägt es nicht. Das Titelblatt eingerechnet zählt es 39 Folien in klein 8vo.

Die Schrift beginnt: Inter omnes conciliationes religionum, und schliesst: nunc inter nos, et ad omnem aeternitatem. Amen.

Sie ist höchst originell gehalten. Da aber ihr Vf. fast ebenso unbekannt geworden ist, wie sie selbst, so stelle ich zunächst zusammen, was ich vom Vf. weiss; und dann erst gebe ich den Auszug aus den (109) Thesen.

Wer war Alexander Alesius?

Alexander Alesius war ein mit Melanchthon aufs innigste, ja bis zum Austausch der Personen, befreundeter, pietistischer Scholastiker Schottlands.

Er war demnach dreifach auf Servet verwiesen, als Scholastiker, als Pietist und als des grossen Wittenberger's Vertheidiger. Als Scholastiker: denn, wie man auch über Servet denken mag, das wird ihm kein Kenner bestreiten, dass Michael Servet Spaniens grösster Scholastiker war und dass er die Scholastiker besser gekannt hat, als alle Reformatoren.¹⁾ Als Pietist: denn, wer Servet's Gemüth zu beobachten weiss²⁾ der wird in der Lehre von der Kindertaufe, von der Trinität, vom Logos, von Christi Wiederkunft und sonst immer wieder den einen Fehler beobachtet haben, den schon Butzer³⁾ so schön gekennzeichnet, die pietistisch-biblicistische Ueberängstlichkeit, die sittliche Gebundenheit seines Forscher-Gewissens. Als Vertheidiger Melanchthon's: denn ausser mit Calvin hat Servet mit keinem der Reformatoren so viel zu thun gehabt. Melanchthons Locis entnimmt das erste Buch Servet's seine Geistlehre und Melanchthon's Angriffe hat Servet abzuwehren noch in seiner Restitutio letztem

1) cf. Kahnis: Kirchengeschichtliche Zeitschrift 1875. S. 587 bis 608. — cf. Jenaer Liter. Zeitung 1876. No. 2. Art. 16.

2) cf. Charakterbild Servet's. Berlin. 1876 bei Habel.

3) Confutatio libror. VII de Trinitatis erroribus: Theol. Stud. und Krit. I. I. S. 718 ff. — cf. Thelemann. Reformirte Kirchen-Zeitung 1876 No. 17. 18 S. 137.

Buch.¹⁾ Nimmt man hinzu dass der spanische Scholastiker mit einer gewissen Vorliebe die angelsächsischen Denker studirt und refutirt hat, von Occam bis Holcot und bis John le Maire, den Schotten: so wird man verstehen können, wie sehr es Alesius, den Schotten, peinigte, nachzuholen, was er versäumt hatte. Konnte er an dem spanischen Scholastiker während seiner Lebenszeit nicht zum Ritter werden, so wollte er wenigstens seinem Ruf und seinen Werken das entgelten, was Servet's Hechelrede seinen schottischen Landsleuten hatte angethan. Man wird sagen: das ist nicht nobel. Allein Noblesse im Kampfe kennt das XVI. Jahrhundert nicht. Servet hat nur Einen noblen Gegner gehabt: Wolfgang Capito.²⁾ Aber dieser eine stand über seinem Jahrhundert.

Gemessen mit dem Masstab seiner Zeit ist Alexander Alesius ein durchaus ehrenwerther Charakter.

Die Quellen über sein Leben sind 1) seine zahlreichen eignen Schriften; 2) Melanchthon's, seines Freundes, Briefe; 3) des Cochlaeus, seines Feindes, Gegenschriften und 4) die Akten der Colloquien von Worms (1540), Nürnberg (1554, 1555 und 1561) und Dresden (1561).

Die beste Darstellung findet sich in Jac. Thomasi: *Orationes*. Lips. 1683. 8vo. p. 300—322.³⁾

Die *Memoirs of Literature* Vol. II. Febr. 1712. 4o. p. 46 sq. liefern einen Auszug aus George Mackenzie: *The lives and characters of the most eminent writers of the Scots nation*. Edinburg 1711. 2 Vol.

Strobel's *Neue Beiträge* II. S. 353 ff. bringen manches zur Literärgeschichte.

(Herzog's *Realencyklopädie* kennt nur den 1245 zu Paris verstorbenen grossen Scholastiker des Namens Alexander Halesius, nicht aber Melanchthon's Freund.)

John Cunningham: *The church history of Scotland*.

1) cf. Melanchthon und Servet. l. l. S. 5—31. 155 ff. 168 ff. 184.

2) v. Raumer. *Taschenbuch*. 1875. S. 129—130: Die Toleranz im Zeitalter der Reformation.

3) Jöcher giebt hieraus einen sehr dürftigen Auszug.

Edinburg. 1859. T. I. p. 226 erwähnt ihn nur ganz beiläufig.

In der matricula Academiae Lipsiensis lesen wir unter dem 23. April 1555 als Rektor der Leipziger Hochschule eigenhändig verzeichnet Ego Alexander Alesius, gente Scotus, patriâ Edinburgensis, atavis Consulibus (Thomasii Or. p. 302).

Demnach ist er in Edinburg, der schottischen Hauptstadt, aus edlem Geblüt entsprossen. Als seinen Geburtstag nennt er den 23. April 1499.

Aus des bekannten pietistischen Bischofs von Rochester, Cardinal Joh. Fischer¹⁾ Streitschriften gegen Luther hatte Alexander Alesius des grossen wittenberger „Häresiarchen“ Lehren kennen und verabscheuen gelernt. In der Auslegung zum Psalm 37 f. 164 meldet er selbst, dass er aus den Scholastikern Luther'n öffentlich widerlegt habe, unter dem grossen Applaus seiner theologischen Landsleute. Da kam es, dass der Schotte Patricius Hamilton, zu Marburg für Luther's Lehre gewonnen, hingerichtet werden sollte. Alesius suchte den Freund vom Scheiterhaufen zu erretten. Er disputirte mit Hand und Fuss im Schweisse seines Angesichts gegen die neuen Wittenberger Teufeleien. Allein der Verurtheilte durfte sich noch vertheidigen. Bald schnitten des befreundeten Gegners Argumente dem Alexander so tief in die Seele, dass er selber sich vom neuen Glauben ergriffen fühlte. Als Freund Hamilton muthig den Märtyrertod erlitt, da verleugneten viele: Alesius aber war entschlossen, auf die Seite der Reformation zu treten.

Der Anlass fehlte nicht lange. Als canonicus der Kirche von Santander hielt Alesius, auf Befehl seines Bischofs Beton, vor der versammelten Synode²⁾ eine lateinische Rede. Darin sprach er sich energisch gegen die ehebrecherischen Priester aus (1529). Sein prae-

1) 22. Juni 1535 hingerichtet, weil er in die Verstossung der Königin Catharina nicht willigen wollte.

2) Von St. Andrews, sagt G. Mackenzie.

positus fühlt sich persönlich verletzt. Er tritt ein in das conclave capituli, eilt mit gezücktem Schwert auf den Alesius zu und lässt ihn durch Gewaffnete gefangennehmen. Alesius fällt ihm zu Füßen und bittet um sein Leben. Der Praepositus setzt ihm den Fuss auf die Brust. Alesius bewegt sich nicht mehr. Wie todt bleibt er auf dem Boden liegen. Als er aus seiner Bewusstlosigkeit erwacht, befindet er sich im Kerker. Dem ehebrecherischen König ist es daran gelegen, dass der Fall nicht rumore. Er befiehlt dem Praepositus alle wegen dieser Sache eingekerkerten Kanoniker in Freiheit zu setzen. Den andern kommt die königliche Gnade zu gut. Den Alesius aber lässt der rachsüchtige Praepositus, kerkerfrei, in ein Loch werfen voll Ungeziefer und Schlangen. Dem König gönnt sein Gewissen keine Ruhe. In eigener Person erkundigt er sich nach Alesius. Frech erklärt der Praepositus, Alesius sei aus dem Kerker frei. Aber das Gerücht schweigt nicht, noch des Alesius hohe Verwandte. Der Praepositus fürchtet die Ungnade, lässt den Alesius reinigen und prächtig kleiden, und führt ihn eigenhändig vor den Magistrat der Stadt. Alesius theilt diesem offenherzig die scheussliche Behandlung, die ihm widerfahren, mit. Der Praepositus schilt ihn einen ketzerischen Lügner, und lässt ihn zur Strafe wieder gefangen setzen. Indess seine Freunde verlassen ihn nicht. Einst aber kehrt der Praepositus früher wie gewöhnlich in das Capitel zurück. Da trifft er den Alesius in Funktion. Wüthend will er ihn vom Altar zurückschleudern in's Loch. Er donnert gegen die Kanoniker, die so seine Befehle umgehen. Auf die einmüthigen Bitten Aller wartet er das Ende des Gottesdienstes ab. Dann aber schickt er den Alexander, mit schweren Ketten beladen, in seine finstere Behausung zurück, den „grimmen Ketzer“.

Alesius sieht ein, dass in Schottland keine Hülfe möglich ist. Auf Rath und mit Unterstützung seiner Freunde flieht er nach Deutschland. Sein Vaterland hatte sich seiner unwerth gezeigt.¹⁾

1) Others, sagt Cunningham l. l., of whom the country was not

Unter den Verfolgungen war ihm Luther's Lehre immer lieber geworden. Aber nicht die Kirchenspaltung. Gerade wie sein späterer Gegner, Servet, der viel Gejagte, so sucht auch Alesius 1533, als er über Cöln in Wittenberg ankommt, die Mitte zu halten zwischen Luther und den Mönchen. Gerade wie Servet 1532/33, so nimmt auch Alesius Anstoss an der wittenberger Lehre von der Schädlichkeit der guten Werke. Und noch 1560 als Georg Major der guten Werke Heilsnothwendigkeit betont, vertheidigt auch Alesius öffentlich seine alte Position.

Von London¹⁾ war Alexander Alesius 1533 über Cöln in Wittenberg eingetroffen, um dem Feuertode zu entgehen (he would have been burnt — sagt Mackenzie). Hatte doch der König Jacob V. von Schottland bei Feuerstrafe verboten, die Bibel in der Landessprache zu lesen.

Kaum in Wittenberg angekommen, veröffentlicht Alesius eine Schrift contra decretum episcoporum Scotiae.²⁾ Aber gleich im folgenden Jahre tritt auch Cochlaeus gegen ihn auf, die Bischöfe und den König von Schottland zu vertheidigen.³⁾

Inzwischen hatte sich in England alles so angelassen, als würden Heinrich VIII., das neue Oberhaupt der englischen Geistlichkeit, seine unbändigen Gelüste in das Lager der Wittenberger führen. Alexander Alesius glaubte, seinen Theil dazu beitragen zu können. Vom Erzbischof Cranmer, dem Staatssecretär Cromwell und dem Günst-

worthy, fled and transferred their allegiance and learned labours to other lands.

1) cf. G. Mackenzie I. 1.

2) Im Catalogo de' libri condannati des Giovan della Casa (1549) lautet die Schrift: De auctoritate verbi Dominici contra Episcopum Lundensem: cf. Schelhorn: Ergötzlichkeiten II. 365.

3) Apologia pro Episcopis Scotiae adversus Alexandrum Alesium Scotum, qui apostatica perfidia e Scotiae regno Wittenbergam profugerat, atque ibi odiosam adversus Episcopos illius regni querelam et accusationem addiderat adversus Serenissimum Regem Scotiae Jacobum Quintum, propter quoddam Decretum, quo prohibebat legere N. T. i. libros lingua vernacula (Cochlaeus, Acta f. 277b).

ling Latimer freundlich aufgenommen, spricht er in einer Versammlung sämmtlicher englischer Bischöfe sich fest und entschieden aus für das reine Evangelium (1535).

Indess Heinrich VIII ist Theologe und hasst Luther's grobe Besserwisserei. Die Klostergüter verschluckt er und die Anhänger Luther's verfolgt er. Alesius sieht, dass er sich getäuscht und er kehrt nach Deutschland zurück.

Gegen des Cochlaeus Verleumdungen lässt er jetzt eine geharnischte Antwort los. Auch macht er sich den Reformatoren nützlich durch seine scholastische Gelehrsamkeit. Am 1. Decemb. 1539 empfiehlt ihn Melanchthon dem brandenburgischen Kanzler Johann Weinlaub: Alesius der [Schotte, schreibt er, hat die Lehre der alten Kirchenväter und der Scholastiker wohl inne, und ist im Stande sie geschickt und vorsichtig in Beziehung zu setzen zu dem reinen Licht des Evangelii; auch ist er geeignet zu öffentlichen Unterredungen.¹⁾

Der Churfürst Joachim II. von Brandenburg übertrug dem Alesius eine theologische Professur zu Frankfurt a. Oder. Hier lag das Schulwesen im Argen.²⁾ Alesius trat als Reformator auf mit einer einschlagenden Rede de scholis restituendis (1540).

Allein damit nicht zufrieden, verlangte er strenge Kirchenzucht gegen sittenlose Studenten. Auch bürgerlich sei die Ausschweifung, Völlerei und Hurerei zu bestrafen.³⁾ Der Magistrat weigerte sich. Alesius, im Eifer, wollte vom Katheder und von der Kanzel seine biblischen Thesen vertheidigen. Der Magistrat beklagte sich, in seiner Ehre angegriffen worden zu sein. Und der pietistische Scholastiker muss auf Edikt des Kurfürsten das protestantische Frankfurt verlassen 1540,⁴⁾ weil er sich

1) Corpus Reformatorum. III. 843.

2) cf. Mittheilungen des Hist. Statist. Vereins zu Frankf. a Od. 1861 S. 38; 1865 S. 113; 1873 S. 75 ff.

3) Christoph von der Strassen, prof. jur. vertheidigte den Satz accessus ad publicas meretrices est licitus et de jure impunibilis (cf. Strobel: Neue Beiträge II. 353.)

4) Laut Edikt Joachim's von Brandenburg, Cöln an der Sprew, 1542 Freitags nach Martini (l. l.)

nicht an der Forderung der reinen Lehre begnügen wollte: gerade wie ihn wegen seiner strengen Sittenreinheit das katholische Schottland ausgespöen hatte und das episcopale England.

Doch so viel Feinde wie seine pietistische Strenge, so viel Freunde erwirbt ihm seine scholastische Gelehrsamkeit.

Kaum hat der Churfürst von Sachsen davon gehört, Alesius sei bei dem Brandenburger in Ungnade gefallen, da sendet er ihm das Reisegeld und ruft ihn nach Leipzig. Dort nun entwickelte Alesius eine reiche schriftstellerische Thätigkeit (1543 ff.). Bald gefällt er sich so wohl, dass er des Herzogs Albrecht von Preussen ehrenvollen Ruf an die neu zu gründende Universität Königsberg ablehnt. Und auch die Leipziger Hochschule ihrerseits ehrt den Schotten durch zweimalige Rektor-Wahl (1555 und 1561).

Ganz und voll wussten seine Zeitgenossen an Alesius jene gelehrte Geistesgegenwart zu schätzen, mit der er die Gegner so schnell zu entwaffnen verstand. Wie von Frankfurt aus 1540 auf dem Collegium zu Worms, so spielte er von Leipzig aus eine bedeutende Rolle auf den Conventen zu Naumburg 1554 und 1561, und auf denen 1555 zu Nürnberg und 1561 zu Dresden.

Besonders eng befreundet blieb ihm Melanchthon. Des Alesius *Disputationes de Epistola ad Romanos*, 1553 zu Leipzig erschienen, versah Melanchthon mit einer empfehlenden Vorrede.¹⁾ Alesius hatte sich so sehr gewöhnt im Sinne Melanchthon's zu denken und zu schreiben, dass, wenn der Vf. nicht genannt war, man bisweilen nicht errathen konnte, wer von beiden die Schrift geschrieben habe. Und Melanchthon machte sich das zu Nutz. So schreibt er: *Nec ago eam fabulam meo nomine, sed ipsius Alesii personam repraesento, ne mihi bellum accersam cum homine maledico. Tantum styli exercendi causa ludo.*²⁾

1) cf. Bindseil: *Bibliotheca Melanchthoniana*. Hal. 1868.

2) Strobel, *Neue Beiträge* I. 145 ff.

Heut würde man eine derartige Freundschaft eine Infamie nennen, und den, der eines verleumderischen Menschen Gift und Galle auf seinen Freund abwendet, indem er unter dessen Namen gegen jenen schreibt, als gefährlichen Betrüger zur Verantwortung ziehen und bestrafen. Jene Zeit dachte anders. Auch ist keine Spur vorhanden, Alexander habe das seinem Philippus übelgedeutet.

Alesius starb am 17. März 1565. Seine Frau war eine Engländerin Namens Catharina de Mayn. Er hatte von ihr 2 Töchter und 1 Sohn.

Von des Al. Alesius Schriften nenne ich seine Commentarien zu den Psalmen, Johannes, Römer, Timotheus, Titus; von seinen Abhandlungen: die über das Bibellesen in der Volkssprache; von der immerwährenden Uebereinstimmung der Kirche; die Uebersetzung des englischen Ordinations-Gelübdes in die lateinische Sprache; von seinen Streitschriften, ausser denen gegen die schottischen Bischöfe und gegen Cochlaeus, die Widerlegung der 32 Artikel der Löwener Theologen, die Schrift von der Rechtfertigung gegen Osiander, die Anti-Topperianae und die Schrift von der heiligen Dreieinigkeit mit einer Widerlegung des Irrthums des Valentin Gentilis.

Am berühmtesten aber ist des Alexander Alesius **Schrift gegen Servet**. Da sie eben so selten ist,¹⁾ wie berühmt, so gebe ich nunmehr einen Auszug, damit der Leser sein Urtheil sich selber bilden könne.

Des Alesius Standpunkt bei dem Angriff gegen Servet ist der religionsgeschichtliche, d. h. eben jener Standpunkt, von dem einstmals Servet's eigene theologische Forschung ausgegangen war.²⁾

1) „Unter allen Religions-Vereinigungen erscheint diejenige, sagt Alesius, der menschlichen Vernunft am an-

1) G. Mackenzie schreibt l. l.: Alesius publish'd several books, and one, among others, against Servetus, in the year 1554. I never saw that book; and therefore I cannot tell whether he believed, that hereticks ought to be put to death, tho' he himself was in great danger of losing his life in Scotland, upon an accusation of heresy.

2) Kahnis: Zeitschrift für hist. Theologie 1875. S. 560—569 ff.

nehmbarsten (plausibilior), die zugleich behauptet, dass es nur Einen Gott gebe und dass der Messias mit Recht Gottes Sohn heisse (unum Deum esse, et Messiam merito dici filium Dei).

2) „Die aber doch es für einen Schimpf gegen Gott erklärt, dass der Messias genannt werde: von Natur Gott; sintemal es feststehe, dass nur Ein Gott sei.

3) „Diejenigen glaubten desshalb sich um das ganze Menschengeschlecht rühmlichst verdient zu machen (de toto genere humano praeclare se mereri putabant —!), welche von sich rühmen konnten, dass sie eine Weise gefunden, auf welche christliche und jüdische Religion sich vereinigen liessen (rationem conciliationis religionum Christianae et Judaicae).

4) So die Gnostiker.

5) Noch mehr Arrius (sic!)

6) Am erfolgreichsten Mahomet. Zwei Drittel der Welt, Asien und Africa folgen ihm und ein beträchtlicher Theil von Europa (bona pars). Sie alle bekennen (confitentur), dass Christus empfangen ist vom heiligen Geiste und geboren aus Maria der Jungfrau und dass Christus der höchste sei unter allen Propheten (sumмум omnium prophetarum.)

7) Schöner freilich ist der Vereinigungsversuch des Theodot.

8) Besonders wichtig ist Paulus von Samosata, über den Epiphanius berichtet cf. 28.

9. 10) Lehrte er doch und seine Jünger, dass das Wort nicht der Sohn Gottes sei in Hypostase, sondern in Gott selbst (in ipso Deo).

11) Desshalb sagen sie, dass Gott mit seinem Wort zusammen nur eine einzige Person ausmache.

12) Mehr aber als der Samosatener und alle andern geleistet zu haben rühmt sich Servet, der sich zutraut (confidit), die türkische Religion mit der jüdischen und christlichen vereinigen zu können (Turcicam religionem cum Christiana et Judaica se conciliare posse,) und die Weise gezeigt zu haben, auf welche diese hinwiederum versöhnt

werden (componantur) mit der Philosophie des Plato und des Trismegistus und mit der Magie des Zoroaster und den poetischen Fabeln von dem Verkehr der Götter mit den Töchtern der Menschen.¹⁾

13) Dieser nun kehrte zurück²⁾ „vor einem Jahre“ — also 1553 — „mit einer Vertheidigung seines gotteslästerlichen Dogma³⁾ und des von Paulus von Samosata, dass es in Gott nur Eine Hypostase gebe, wohl aber drei persönliche Darstellungen Gottes (de tribus personatis personis). Und da ihn die Rügen (ex admonitione) nur ärger machten (factus deterior), so schrieb er fünf Bücher und zwei Dialoge von der Trinität,⁴⁾ und andere fünf Bücher⁵⁾ und dreissig Episteln, in denen er mehrere früher von ihm nicht berührte Glaubensartikel, so von der Kindertaufe, von dem Glauben und der Gerechtigkeit des Reiches Christi (de fide et justicia regni Christi),⁶⁾ von der Erbsünde, von der Wiedergeburt und den Belohnungen für die guten Werke, aufs schändlichste

1) Servet knüpft an an Genes. 6, 2.

2) Das rediit kann man doppelt verstehen, je nachdem man Alesius anknüpfen lässt an die Fabel des M. Frecht, Servetum (1538) in catenis misere obiisse (also aus dem Kerker, gewissermassen von den Todten), oder an die Fabel Bullinger's, Servet sei nach der Türkei gereist (also zurück nach dem christlichen Europa).

3) Die Restitutio gilt dem Alesius als Vertheidigung der L. VII de Trinit. erroribus von 1531, und nicht mit Unrecht.

4) Aus den L. VII von 1531 sind allerdings 1553 L. V. geworden durch Zusammenziehung und andere Stoffvertheilung.

5) Es ist hier nicht klar wie Alesius zählt? Auf die 5 + 2 Bücher de Trinitate folgen in der gedruckten Restitutio, 3 Bücher de fide et justitia, 4 Bücher de regeneratione, 30 Epp. ad Calvinum, 60 signa Anti-Christi, und die Apologia ad Melancthonem. Ist es nur Unachtsamkeit, oder hat Alesius eine abweichende (handschriftliche) Recension der Restitutio vor sich gehabt?

6) Schon 1532 veröffentlichte Servet: Dialogorum de Trinitate L. II. De Justitia regni Christi Capitula quatuor. Man ersieht aus des Alesius: Quos ante non attigerat, dass er, die Schriften des Spaniers aus dem Jahre 1532 ebensowenig kannte, wie sie Calvin gekannt hat und die meisten Reformatoren.

zerreißt und zerpflückt (foedissime lacerat ac discerpit),¹⁾ zur Schmach Christi (ad Christi contumeliam) und ihm zu einer solchen Beleidigung (injuriam), dass sie Niemand dulden kann, der sich als Christ bekennt.

14) Nun sind zwar Viele der Ansicht, dass man gegen die Ketzler nicht disputiren solle, da ja die Gesetze verbieten, die schon verdamnten Häresieen in Zweifel zu ziehen. Dem entgegenen wir, dass diejenigen, welche von Andern erneuerte Häresieen widerlegen, die letzteren damit nicht in Zweifel ziehen, sondern dem Befehle gehorchen, der da lautet: Seid bereit, Rechenschaft zu geben dem der sie fordert von dem Glauben und der Hoffnung, die in euch ist.²⁾

15) So wollen wir denn im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes die gottlosen Dogmen des Spanier's der Reihe nach widerlegen (ordine refutabimus), indem wir den Anfang machen mit dem ersten Buche von der Dreieinigkeit.

16) Jenes gottlose Dogma beweist Servet im ersten Buch von der Dreieinigkeit und in der Apologia gegen Philipp Melanchthon aus **vier Haupt- und Grundsätzen**, deren **erster** ist (primum principium): der Ausdruck Sohn wird im eigentlichen Sinne gebraucht von dem Menschen als Sohn.³⁾ Auch giebt es nicht eine einzige Stelle in den heiligen Schriften in welcher das Wort Sohn gesetzt werde, und die nicht genommen werden müsste für den Menschen als Sohn.⁴⁾

17) Der **zweite Haupt- und Grundsatz** Servet's

1) Wie es mit diesem Zerreißen steht, darüber S. Hase's Jahrbücher für protestantische Theologie 1876, II. S. 421—450. — Hilgenfeld's Zeitschrift 1875, I. S. 75—116; 1876, II. S. 241—263; 1876, III. S. 371—388; 1877, III. S. 342—386.

2) 1 Petri 3, 15 war das erklärte Motiv der gesammten schriftstellerischen Thätigkeit Servet's; jetzt wird derselbe Spruch das Motto der Schriften seiner Feinde.

3) Vox filius proprio significato accipitur pro homine filio.

4) Ne unus quidem dari potest in scripturis locus, in quo ponatur vox filius, quae non accipiat pro homine filio.

lautet (secundum principium): Das Wort Gottes, in der Weise, wie es im Anfang war, leuchtend bei Gott, hatte oder spiegelte wieder eine menschliche Gestalt (figuram humanam referebat) und so oft es in eigenthümlicher Bildung (forma) gesehen wurde (visum), deutete es an, dass in Gott schon ausgeprägt sei (hominem esse jam in Deo expressum) der Mensch, durch den Gott wirklich und substantiell gesehen werden könnte (per quem vere et substantialiter Deus videretur).

18) Der **dritte Haupt- und Grundsatz** Servet's lautet (tertium principium): Sowohl wegen der persönlichen Aehnlichkeit zwischen Wort und Mensch als wegen ihrer substantiellen Einheit hat man Recht, jenes Wort einen Menschen und diesen Menschen das Wort zu nennen.¹⁾

19) Der **vierte Haupt- und Grundsatz** Servet's lautet (quartum principium): Im N. T. ist unser Glaube an Gott über das hinaus, was die Juden glaubten, vermehrt worden, durch den Zusatz (additamentum accipiens): Gottes Sohn.

20) Diess zu erweisen, sucht Servet Schriftstellen über die Einheit Gottes zusammen, und peitscht den Philippus aus (flagellat), dass er definirt, *ὑπόστασις* sei eine individuelle, vernünftige (intelligentem) und unmittheilbare Substanz.

21) Späterhin, sagt er, sei durch der Kirche Lehre von der Dreieinigkeit beleidigt worden (offensum) Mahomet, dergestalt, dass er von dem Christenthum abgewichen sei,²⁾ obwohl er sonst über Christum und die christliche Lehre richtig glaubte (cum alioqui de Christo et doctrina Christiana recte sentiret) und er voraussagt (praedicitque), dass alle Juden und Sarracenen einst an Christum glauben werden.

22. 23. 24) Servet's Referate aus dem Alcoran geht

1) Tam personae similitudine inter verbum et hominem quam substantiali unitate, rite verbum illud hominem et hominem hunc dici verbum.

2) Mahometum defecisse a Christianismo.

Alesius nun weiter durch, und schliesst mit den Worten: so suche Servet die frommen Gemüther (*pias mentes*) zu bewegen, zum Türkischen und Muhamedanischen Wahnsinn überzugehen (*ad Turcicos ac Mahometicos furores amplectendos*).¹⁾

25) Darum ist Servet zweifelsohne, sagt Alesius, die letzte Gerichts-Posaune und der Herold des grossen Antichrists (*magni Antichristi praeconem*).

26) Sagt er doch geradezu, dass die Personen-Trinität eine Teufelserfindung sei.

27) Auch behauptet er aus der Trinitätslehre seien alle Häresieen entsprossen, während er doch selber von allen Häretikern der häretischste ist (*cum ipse sit omnium haereticorum haereticissimus*).

28) Weniger schreibt dem Sohne Gottes er zu als Arrius und Alesius. Und wo er den Ketzer-Catalog entwirft, da lässt er absichtlich (*data opera*) seine Vorgänger aus, den Artemon und den Paulus von Samosata.²⁾

29) Wunderbarerweise, sagt Alesius, erwähnt Servet den Sabellius und tadelt ihn, dass er gesagt hat, der Sohn sei der Vater selbst, da doch Servet lehrt, der Sohn sei die persönliche Darstellung des Vaters (*patrem personatum*) in der Gestalt eines Engels oder eines Menschen.³⁾

30) Höchst schmachvoll behandelt er alle heiligen Väter, während er doch selber vorgiebt, dass Gott vier tausend

1) Vgl. dagegen Servet's eigene Aeusserungen in Koner's Zeitschrift f. Erdkunde. Berlin 1875. S. 203—206: *rem perniciosam humano generi, — nihil sinceri in ea lege esse — res tristissima orbi — méchant livre — que de Mahomet il ne s'en voudroit ayder non plus que du diable.*

2) Alesius hat *De trinit. errorib.* fol. 111b übersehen: Paulus de Samosata, ante Arrianos philosophos et trinitarios, Christi mysteriorum qui in hebraëis latent penitus ignarus, simplicem hominem, non Deum, qui tunc et non antea fuerit, Christum asserendo, philosophos graccos, hebraëcae etiam ignaros et Aristotelica contagione infectos, scandalizavit caet. — cf. *de Trinit. error* f. 38a sq. *Restitut.* p. 36 sq.

3) Wie wenig Alesius den Servet versteht, darüber S. „Servet's Lehrsystem“ 1876 Gütersloh bei Bertelsmann.

Jahre ohne Sohn gewesen sei, und aus einem lächerlichen Verkehr¹⁾ mit einer Jungfrau einen poetischen Sohn erzeugt habe, während Thau herniederfiel wie ein Samen in den Mutterleib der Jungfrau, ein Thau der aus den drei Elementen bestand, aus Feuer, Wasser und Luft. Und so macht er aus Christo ein blosses Geschöpf (*puram creaturam*).

31) Dabei stört er die Scholastiker auf und lästert so, dass man erstaunen muss, warum ihn Gott nicht sofort mit dem Blitz erschlagen und die Erde ihn nicht verschlungen habe?

32) Gegen diesen gottlosen Ketzner will ich disputiren. Denn welchen Ketzereien hat er nicht alles gehuldigt? (Es folgen 6 Reihen Ketzernamen mit denen Servet beladen wird). Als Haupt- und Grundsatz (*pro principio*) stelle ich die heilige Schrift auf, die prophetische und die apostolische, und das Symbol der Apostel.

33) Denn wie weit reicht nicht das Ansehen des apostolischen Symbols, und des Nicaenum!²⁾

34) Gleich das erste Princip nun, das Servet aufstellt, stösst zwei Artikel des Symbols um, den: „Ich glaube an Gott den Vater“ und den: „Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn“.

35) Servet's ganzer Schriftbeweis läuft darauf hinaus, dass er zeigt, wie allerdings hier und da (*passim*) in der Schrift der Mensch Jesus Christus Gottes Sohn genannt wird, des Weibes Same, die Frucht ihres Leibes.

36) Alesius begnügt sich hier zu bekennen, dass er mit dem Nicaenum glaube, der Sohn Gottes sei mit dem ewigen Vater gleich ewig und vor allen Jahrhunderten von ihm selbst erzeugt.

37) Nun aber verwirft Servet das Nicaenum, und behauptet, diesem Symbole stehe entgegen die Tra-

1) Mit welcher tiefen Pietät Servet dies Geheimniss behandelt S. sein Lehrsystem. I. I.

2) Apostolicum und Nicaenum wird damals meist als sich deckend behandelt.

dition der älteren Väter. Und unter ihnen nennt er zuerst den Ignatius.

38) Doch verhält es sich nicht so.

39) Vielmehr citirt Ignatius dies Symbol in seiner Epistel ad Magnesianos ausdrücklich¹⁾

40) Demnach stürzt Ignatius die ganze Lehre Servet's um, gleich mit dem ersten Wort, indem er sagt: Christus vor den Jahrhunderten erzeugt vom Vater und das Wort desselben, nämlich nicht das geäußerte (non prolativum), sondern das substantielle.

41) Oder, fragt Alesius den (todten) Servet: Schafft Gott etwa erst seine eigene Substanz, die doch mit der Substanz des Wortes identisch ist, nach Deiner Lehre?

42. 43. 44) Andere Stellen aus Ignatius, die Servet citirt, werden als unverschämte Lügen (impudenter mentiri) zurückgewiesen.

45) Das ist daraus klar (manifestum), dass Ignatius unter den vielen namentlich angeführten Ketzereien, gegen die er schreibt, auch den Theodot und Cleobulus nennt, von denen zuerst Servet's Dogma vorgebracht worden ist, wie man das aus dem Schluss des gedachten Briefes ersehen kann.²⁾

46—50) Auch andere Stellen des Ignatius sprechen gegen Servet.³⁾

51) Wie z. B. erklärt Servet, dass jenes Wort der Weisheit geboren worden sei?

52. 53) Und ist das nicht lächerlich zu sagen: der Vorsatz, aus einer Jungfrau einen Menschen zu erzeugen, das sei die ewige Erzeugung des Sohnes Gottes?

1) Alesius citirt natürlich die längste lateinische Recension des Pseudo-Ignatius (cf. z. B. ed. Dressel: Patres Apostolici p. 251 XI und 249 VIII) ohne den Nonsens zu bemerken, dass der 116 verstorbene Ignatius das Nicaenum von 325 citiren soll.

2) Ad Trallianos XI. (cf. ed. Dressel p. 239).

3) Doch sind des Alesius Citate so vag und unbestimmt, dass zu vermuthen steht, Alesius habe aus einer Patrum Catena abgeschrieben. Gewöhnlich folgt seine Quelle dem Cod. Reg. 81.

54) Allein Servet führt für sich noch andere Stellen aus dem Ignatius an.¹⁾

55) Da siehst du den Fälscher (falsarium). Sagt doch Ignatius nicht: der heilige Geist, den in Moses und den Propheten wirkte (operabatur), sondern er sagt deutlich: der heilige Geist, der wirkte.²⁾

56) So verfälscht der Mann die Aussprüche und macht sich dann noch darüber lustig durch selbsterfundene Auslegung. Ich aber werde die ganze Stelle und die wahre Meinung des Ignatius herstellen (restituam).

57—60) Man sollte nun erwarten, Alesius würde die von Servet aus Ignatius ad Philipp. citirte Stelle im Zusammenhang bringen, statt dessen citirt er einen langen Abschnitt aus des Ignatius Ep. ad Tarsenses:³⁾ „Alles ist durch ihn gemacht“ u. s. w.⁴⁾

61) Was kann man deutlicher sagen über die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater? — Nun erst kehrt Alesius zu der Stelle ad Philipp. zurück,⁵⁾ aber wieder ohne anzugeben, wo in aller Welt die Stelle zu finden ist?

62) In der Fortsetzung der Stelle schreibt er getrost sapientiam namque aedificavit sibi domum, statt sapientia, gerade wie oben Servet quem, statt qui.

63. 64) Ignatius stimmt also nicht mit Servet.

65) Doch wie steht's nun mit Servet's zweitem Gewährsmann, dem Irenaeus? Wir werden zunächst wieder das apostolische Glaubensbekenntniss in ihm nachweisen, und dann die einzelnen Aussprüche durchgehen.

1) So ad Philipp. I. (cf. ed. Dressel p. 265).

2) Alesius hat Recht für das lateinische wie auch für das griechische, wo τὸ ἐνεργῆσαν steht. Solche offenbare Druckfehler sollte aber Alesius nicht so aufnutzen, da er selber in einem andern Ignatius-Citat (No. 62) und sonst (z. B. 87) den accusativ für den nominativ setzt, und umgekehrt.

3) cf. ed. Dressel p. 257—260.

4) Des Alesius Abweichungen vom Codex regius sind meist der Art, dass seine Catena oder Cento einen nicht ganz treuen Copisten zum Vf. haben muss.

5) II. (ed. Dressel p. 265.)

66) Das Symbolum apostolorum steht beim Irenaeus gleich im 2. Cap. des ersten Buchs.

67. 68) Und bildet daher einen offenbaren Widerspruch mit Servet.

69) Doch Irenaeus L. III. cap. 20 scheint für Servet zu sprechen.

70—74) Sieht man aber näher zu, so ist das Gegentheil der Fall.

75—77) Ebenso verhält es sich mit Irenaeus contra Valentinianos L. VII. cap. 8;

78—79) mit Irenaeus l. I. cap. 19.

80) L. III. c. 21.

81—86) L. IV. c. 14. 15.

87) L. IV. c. 16. Hier schreibt Alesius getrost nomin. pro accus.¹⁾ ohne daran zu denken, dass er eben erst wegen eines solchen Fehlers den Servet einen Betrüger gescholten hatte.

88—89) L. IV. c. 17.

90) Und wie Servet in jenen Stellen mit Unrecht einen pater personatus hat finden wollen, so missbraucht er auch den Irenaeus contra Marcionem, um uns weisszumachen, als sei Gott körperlich (corporeum), wie Mahomet im Alcoran lehrt.

91—93) Doch auch mit seinem dritten Haupt- und Grundsatz ist Servet beim Irenaeus nicht glücklicher.

94) Und auch mit dem vierten Grundsatz nicht.

95) Darum flüchtet er sich hinter ein Gedicht des Orpheus von Gott dem einigen und alleinigen und Gottes Sohn.

96) Und seine tiefste Weisheit holt der Spanier vom Plato her, von eben demselben Plato, der aus dem Missverständniss des Wortes Mosis: „So sollst du mir die Stiftshütte machen nach dem himmlischen Bilde“ und „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichniss“ lehrte, in Gott seien die Urbilder (ideas) von allen Dingen.

1) quoniam omnes qui ab initio cognitum habuerunt Dominus.

97) Es wird nun auseinandergesetzt, wie sich das verhält.

98—99) Und nachdem auch Iren. cap. VI, IX, X, XI dem Servet entrissen sind, geht Alesius

100. 101) zum Tertullian über. Auch in ihm weist er zunächst das Symbolum nach.

102. 103) Dazu hat Tertullian contra Praxeam keinesweges Servet's Fassung der *οἰκονομία* und *μοναρχία*.

104) Servet freilich meint, Melanchthon habe jene Stelle des Tertullian nicht verstanden.¹⁾

105—108) Allein auch hier wieder ist das Missverständniss auf der Seite Servet's.

109) Dasselbe werden wir der Reihe nach aus Cyprian, Origenes, ja aus den beiden Clemens, die in der Kirche schon vor der Nicaenischen Synode gelehrt haben, beweisen (demonstrabimus) und dabei immer die Methode befolgen, zunächst darzuthun, dass diese Väter die wahre und reine Lehre der Nicaenischen Synode ausdrücklich bei ihrer Erklärung des Apostolicum befolgt haben, und darauf aus ihren deutlichen Schriften das zu widerlegen, was Servet auf höchst gottlose Weise (impiissime) aus ihnen herauszupressen sucht“

Alesius schliesst diesen ersten Theil seiner Widerlegung Servets mit einem Gebet, Gott möge seine Wahrheit schützen, vor allem aber jene Gaukelei des Teufel's zerstören (praestigia diaboli), als ob diejenigen sich rühmlichst verdient machten um das ganze Menschengeschlecht und Gott die höchste Anbetung brächten, welche es versuchen, alle Religionen mit der Fassung der menschlichen Vernunft in Einklang zu setzen und unter einander nach ihren begründeten Vorschlägen zu versöhnen.²⁾ Schliess-

1) Ueber solche patristische Missverständnisse S. Melanchthon und Servet. S. 81 ff. 97 ff. 139 ff.

2) eos de toto genere humano praeclare mereri et summum Deo praestare cultum, si religiones omnes ad humanae rationis captum accommodent, et juxta suas rationationes concilient.

lich wird der liebe Gott darauf hingewiesen, was doch alle, die dergleichen unternommen, für ein schreckliches Ende genommen haben; so Servet und Paulus von Samosata und Noetus und Artemon und Theodotus.¹⁾ . . .

Ob Alesius jemals dieses Werk fortgesetzt, und so nach und nach die ganze Restitutio Servet's widerlegt hat, darüber ist uns nichts bekannt. Jedenfalls bleibt es merkwürdig, dass gleich nach dem Tode des Spaniers das Gerücht aufkam und bis nach Wittenberg und Leipzig drang, Servet habe sich um die Religion wohl verdient gemacht, indem er unter Festhaltung der Einheit Gottes und der Gottessohnschaft Christi es Heiden, Juden und Muhamedanern erleichterte, zu Christo zu kommen. Dies Gerücht musste dem innersten Freundeskreise Servet's entsprossen sein: denn es bezeichnet wahr und richtig des Spaniers letzte Beweggründe.²⁾

Man hat gesagt, dass Servet neben der protestantischen und der tridentinischen eine dritte, ganz neue Reformation vertrete.³⁾ Man könnte mehr sagen: Hätte Servet gesiegt, ein ganz neues Christenthum wäre aufgekommen, ein Christenthum, dem das fehlte, was den Juden und Heiden am ärgerlichsten war, die Personen-Trinität. Dass Servet, auch der todte Servet, nicht siegte, das ist, neben Calvin und Melanchthon, vorzüglich des Alesius Verdienst. Und die That, wodurch er sich das Verdienst erworben, ist seine Disputatio I. Contra horrendas Serveti blasphemias, jenes fast vergessene Breslauer Unikum. Mehr wie ähnliche Schriften sucht sie

1) in dieser Reihenfolge!

2) cf. Kahn's Zeitschrift 1875. S. 560 ff.

3) cf. Luther und Servet. 1875, bei Mecklenburg. S. 6. — Leipziger Centralblatt 1875. No. 46. — Magazin für die Literatur des Auslandes 1875. No. 48 S. 700. — Studien en Bijdragen. Amst. 1876. S. 541. — cf. Theologisch Tijdschrift. Leiden, S. 387 ff. — Schürer's Theol. Liter. Zeitung 1876, No. 11, S. 293 ff. und 1877, No. 8 S. 199 ff. — Reusch: Theolog. Literaturblatt 1876, No. 6, S. 123. — Thelemann, Evangelisch Reformirte Kirchenzeitung 1876, No. 17. 18. S. 137. — Jenaer Literatur Zeitung 1876, No. 2 Art. 16. — u. a. m.

Des Paulus Burgensis Schriftbeweis gegen die Juden.

Ein spanischer Beitrag zur Juden-Mission,

von H. Tollin, Lic. theol., Pfarrer in Schulzendorf bei Lindow (Stadt).

Niemand, der mit Aufmerksamkeit und Interesse die Berichte der Juden-Missionare in Deutschland, England und Frankreich verfolgt, wird in Abrede stellen, daß den großen Anstrengungen der Missionare unter den Juden selten oder nie ein irgendwie nennenswerther Erfolg entspricht. Und dennoch wird es jedem Missionsfreunde ernst und unablässig am Herzen liegen, dem Volke das Heil zu bringen, von dem uns das Heil gekommen ist. Zweifelsohne ist ja die Erfolglosigkeit in den christlichen Bestrebungen zum Theil jener gesegneten Hartnäckigkeit zu verdanken, die es dem Volke Israel möglich machte, den Monotheismus durch die Jahrtausende trotz der durchweg heidnischen Umgebung zu uns herüber zu retten. Zum großen Theil ist auch an dem Widerwillen der Juden gegen das Christenthum Schuld das elende, gemeine und betrügerische Leben, was viele Befenner Jesu vor den Augen der Juden führen. Allein einen Theil der Schuld trägt doch auch die falsche Methode, welche nur zu oft höchst eifrige und brave Juden-Missionare einschlagen, um die Israeliten für den christlichen Glauben zu gewinnen. Ja bisweilen trägt dies Ungeschick in der Behandlung der Schwachen und Kranken ebensoviel bei, die Kranken nur aufzuregen und ihre Fieberwuth zu steigern, als auch den Gesunden einen unnatürlichen und für die Pflege und Achtung des Patienten schädlichen Widerwillen gegen denselben einzusflößen.

Wenn die beobachtete Methode nicht eine mehr oder minder verfehlte gewesen wäre, so würde nicht zu verstehen sein, warum apologetische Werke, wie die Luther's,¹⁾ Carpyow's,²⁾ Limborch's³⁾ u. a. im Allgemeinen so erfolglos verlaufen sind. Viel nützlicher ist wohl manchem Juden-Missionare das berühmte gelehrte Repertorium des Andr. Eisenmenger⁴⁾ gewesen. Obwohl es in kritischer Hinsicht manches zu wünschen übrig läßt, und auch die historische Akrilie ihm nicht selten abgeht, so kann es doch noch heute seine guten Dienste leisten.⁵⁾ Ob die neueste in vieler Hinsicht so dankenswerthe Apologetik von Delitsch⁶⁾ unter ihren Vorbeeren auch schon die Bekehrung eines Juden zählt, vermögen wir nicht zu sagen, ist uns aber doch zweifelhaft.

Es möchte gemeinhin der wohl der beste Juden-Missionar sein, der mit heiligem Eifer und reinem Leben die genaueste Kenntniß der Juden ver-

1) Drei christliche und in Gottes Wort wohl gegründete Tractate, daß Jesus Christ ein geborner Jude sei ed. Selnecker. Leipzig 1577.

2) Raymundi Martini pugio fidei adv. Mauros et Judaeos ed. Lpz. 1687.

3) De veritate religionis chr. Bas. 1740.

4) Entdecktes Judenthum. Frankf. 1700. 40 und nachher öfter.

5) Gegen Rapoport, Zunz, Ruzato.

6) Leipzig, 1869.

bindet. Kein Volk aber hat soviel mit den Juden gelebt, hat sie so gründlich von allen Seiten kennen gelernt, wie die Spanier. Zu der Zeit nämlich, als mit den ritterlichen Kreuzzögern die Araber in Verfolgung der Juden wetteiferten, riefen die spanischen Könige die aus dem Orient vertriebenen Israeliten in ihr Land.

Die Flüchtlinge dankten dem freisinnigen Fürsten durch Gründung hoher Schulen für hebräische Grammatik, von welchen aus die Kenntniß der ältesten hebräischen Bibelsprache allmählig, wenn auch spärlich sich nach Italien, Frankreich und Deutschland hin verbreitete. Aus den Rabbinatsschulen Spaniens war alle jene berühmten jüdischen Sprachgelehrten hervorgegangen, welche bis heute für die hebräische Grammatik und Literatur von grundlegender und entscheidender Bedeutung sind.¹⁾ Die jüdischen Gelehrten vermehrten den Glanz der spanischen Höfe. Bald erhielten sie von der Gunst der Könige allerlei öffentliche und einflußreiche Aemter, ja hin und wieder wurden sie auch wohl in den geheimen Rath der spanischen Fürsten gezogen.²⁾ Angesichts ihres Glückes und ihrer Macht schrieben damals manche an die Spitze ihrer Bibelrolle: „Das Scepter soll nicht weichen von Juda, noch ein Meißel von seinen Füßen.“ Gen. 49.

Plötzlich wandte sich ihr Glück. König Pedro von Castilien faßte Verdacht gegen seinen jüdischen Minister. Dieser wurde eingekerkert und getödtet. Fortan war kein Jude mehr Beamteter im Hause des Königs noch der Granden. Der zweite Enrique, „gesegneten Andenkens“, wie der Proselyt Paulus Burgensis sagt, veranstaltete Blutbäder gegen die Juden; und seine Nachfolger ahmten dieses hochfromme Beispiel nach.³⁾ Die heilige Inquisition nahm die Sache in die Hand. Es begann die Epoche der systematischen Verfolgung. Die meisten Kirchenfürsten klatschten Beifall. Der Erzbischof von Sevilla forderte das Gutachten des Historikers der „katholischen Könige“ Ferdinand und Isabella, des ebenso frommen als gescheuten Hernando de Pulgar. „Die neuen Christen“, antwortete dieser, „sind so gute Juden, wie die alten so schlechte Christen sind. Statt der Todesstrafe gebt ihnen gesunde Lehre und heilsame Exempel. Die neuen Judenmissionare Diego de Merula und Dr. de Medina sind gute Leute ohne Zweifel. Aber ich weiß gewiß, daß sie nicht so gute Christen machen werden mit ihrem Feuer, wie die Bischöfe Don Paulo und Don Alonso mit ihrem Wasser. Wählt doch diese Gott, unser Erlöser, Jesus Christus; jene aber der Vizekanzler, unser Kanzler.“⁴⁾

Man war hier in die entscheidende Stunde eingetreten. Bisher waren in keinem Lande der Welt so viele Juden zum Heiland bekehrt worden, als in Spanien. Und diese zahlreichen Bekehrungen dankte es der trefflichen Method

¹⁾ Joh. Simonis: *Introductio in linguam hebraicam*. Hal. 1753. 8. p. 39.

²⁾ Paulus Burgensis, der Proselyt, schreibt 1434 in seinem *Scrutinium scripturarum* L. II. Dist. VI. c. 10: . . . fidelibus in multis praeferiebantur. Obtinebant enim in domibus regum et etiam magnatum officia magna, per quae omnes subditi etiam fideles eos in magna habebant reverentia et timore.

³⁾ Paulus wurde für seinen Judenhaß zum Erzbischof von Burgos und Kanzler von Castilien ernannt.

⁴⁾ Ad. de Castro: *Examen sobre las principales causas de la decadencia de España*. Cadix, 1852. — Böhm: „Aus spanischen Inquisitions-Acten“, in *Hollenberg's deutscher Zeitschrift* 1861. Oct. p. 349.

des Bischofs Paulus von Burgos. Aber den Königen ging diese Befehring zu langsam. Es waren immer nur Individuen gekommen, nicht ganze Geschlechter, ganze Stämme. Vor der Könige Wunsch verhallte die Stimme der Toleranz, und die Verfolgung suchte nun sich selbst zu übertreffen. Dank dem Eifer des General-Inquisitor Torquemada mußten unter Ferdinand dem Katholischen 50000 jüdische Familien, die sich nicht sofort bekehren wollten, den aragonischen Boden verlassen.¹⁾

Da nun heut zu Tage auch der ungeduldigste Judenmissionar sich nicht zur Methode des Torquemada bekennen wird, so bleibt nur übrig, wollen wir überhaupt von den Erfahrungen des spanischen Volkes Nutzen ziehen für die Juden-Mission, daß wir die Methode des Don Paulo von Burgos kennen lernen. Und das ist sehr wohl möglich, da das Hauptwerk, was er zur Befehring der Juden verfaßte, wenn auch überaus selten geworden, so doch noch immer vorhanden ist.

Salomon Levita, ein gelehrter spanischer Rabbiner, nach seiner Befehring unter dem Namen Paulus, Bischof von Burgos, dann Kanzler von Castilien und endlich Patriarch von Aquileja († 1435), benutzte seine gründliche Kenntniß des Talmud und der Rabbinen, um an der Hand einer grammatisch-historisch-kritischen Auslegung die Schätze des A. T. gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen zu verwerthen. Sein Schriftbeweis zog viele Kinder Israel's zum christlichen Glauben herüber und spielte durch Jahrhunderte in Spanien etwa die Rolle, welche bei uns Eisenmenger's entdecktes Judenthum einnimmt.

Der Schriftbeweis²⁾ ist ein Dialog zwischen dem pharisäischen Juden Saulus und dem katholischen Christen Paulus. Paulus ladet darin den Saulus ein, sie wollten miteinander zuerst die Schriften der Juden durchforschen, in denen ihr, sagt er, wirklich das ewige Leben habt, da sie im heiligen Canaan beschloffen sind, aber dann auch diejenigen Schriften, in denen ihr verneint, ewiges Leben zu haben, die Glossen der Bibel und die Talmudischen Zusätze, und zuletzt die andern jüdischen authentischen Schriften.³⁾ Allerdings sei ja der Talmud in seiner jetzigen Zusammensetzung späteren Ursprungs; aber seine Bestandtheile seien doch während eines langen Zeitraumes vor Christi Tagen geschrieben worden.⁴⁾ Dabei legt „Paulus“ sich als Regel auf, den Schriftbeweis gegen die Juden nicht aus dem mystischen Sinn der Schriften zu holen, sondern aus dem Wortsinne.⁵⁾ Der erste Theil, dialogisch gehalten, ist nun bestimmt, die Angriffe der Juden abzuwehren und aus dem A. T. ihnen den Messias nahezubringen.⁶⁾ Der andere Theil, didaskalisch gehalten, ein

1) Boss. St. Hilaire. Histoire d'Espagne. Paris T. VI. p. 52.

2) Dyalogus qui vocatur Scrutinium scripturarum compositus per Rev. Patr. Dom. Paulum de Sancta Maria, magistrum in theologia, episcopum Burgensem, archicancellarium serenissimi principis dom. Regis Castelle et Legionis, quem composuit post additiones positas ad postillam Nicolai de Lyra A. d. 1434, aetatis suae anno 81. Infolio.

3) Ex talibus enim possunt sumi efficacia argumenta contra eos (fol. 1 a.).

4) Scrutinium scripturarum fol. 1 b.

5) fol. 1 b. Scrutin.

6) Errores Judaeorum, quibus impediuntur seu retrahuntur a cognitione veri Messiae.

Dialog zwischen Meister und Schüler, will der Christen Bewunderung für das N. T. erwecken.¹⁾ Daher weist Paulus Burgensis immerhin auf den historischen Sinn und dann den historischen Christus, weil man nur mit ihnen bei den Juden etwas ausrichten könne, aber er betont daneben auch wieder den geistigen Sinn als den höheren,²⁾ weil nur durch ihn die Christen Geschmacks gewonnen an dem ihnen sonst so fremdartigen Buchstaben des N. T.

Des Burgensis Schriftbeweis greift sofort in den vollen Mittelpunkt hinein: Wer, nach den Verheißungen des Gesetzes, wird durch Christum errettet oder erlöst?³⁾ Antwort: „Nicht die Juden oder Israeliten allein kraft ihrer fleischlichen Abstammung von Jakob, sondern auch aus den andern Völkern etliche; und nicht alle Juden werden errettet, sondern nur wenige;⁴⁾ der Juden Häupter aber und Vorsteher und Völker sollen durch den Messias verwirrt und geärgert werden.⁵⁾ Hier kommt es darauf an, daß man die Ausdrücke Israel, Juda und Jacob recht gebraucht nach der Schrift.⁶⁾ Die folgenden Unterscheidungen handeln nun vom Beruf der Völker zur israelitischen Würde;⁷⁾ von der Zeit der Ankunft Christi;⁸⁾ von der Zusammenbringung der Juden durch Christum;⁹⁾ von der Art der Erlösung Israels durch Christum;¹⁰⁾ von der zeitlichen Ausdehnung der Erlösung nach rückwärts und vorwärts;¹¹⁾ vom Reiche Christi;¹²⁾ von der Erneuerung des göttlichen Gesetzes zur Zeit des Messias;¹³⁾ nun erst folgt die Abhandlung von dem hohen Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit¹⁴⁾ und dem göttlichen Ursprung Christi¹⁵⁾. Das bildet den Schluß.

Im zweiten Haupttheile wird der nunmehr bekehrte Jude als christlicher Schüler vorgeführt, der dem Lehrer noch allerlei Fragen stellt über besonders schwierige, im Dunkel gebliebene Schriftstellen: so über die Gottheit Christi; die Vorzüge der ruhmreichen Jungfrau; das Sakrament des Altars; den Unterschied in der Lebensart der Patriarchen und der christlichen Heiligen; über die Gesinnung des Hiob und seiner Genossen; über die Schicksale der Juden nach dem Tode Christi zc. — Diese Methode, zuerst die Polemik zu führen, um das Falsche niederzureißen; dann die Fundamente zum Neubau zu legen, und zuletzt die Eigenthümlichkeiten und Zierrathe nachzutragen, leuchtete jedem ein, der sich schon in dergleichen Unterredungen versucht hat.

Besonders gespannt ist jeder auf den Artikel der Trinität?¹⁶⁾ Mit seinem gefunden, logisch-kritischen Verstande, mit seinem feinen exegetischen Takte, wie wird Burgensis das Hauptthema der Scholastiker vertheidigen, das doch auch zugleich den Juden den Haupt-Anstoß bietet? Der Bischof von Burgos geht

1) *Fidelis discipulus de quibusdam in sacris testimoniis scripturarum contentis scrutando miratur, et a magistro jam in catholica doctrina erudito horum declarationem seu intellectum devote petit.*

2) *3. B. Duplex redemptio est, sc. corporalis et spiritualis, et redemptio spiritualis est dignior seu perfectior quam redemptio corporalis. — Ebenso Israelis congregatio spiritualis (durch den Messias) est dignior seu potior quam corporalis.*

3) *Scrutinium scripturarum, comp. a. 1434. Paris I. Dist. I.*

4) *Cap. 1 u. 2. — 5) Cap. 3. Dist. I. — 6) Cap. 4. Dist. I. — 7) Dist. II. — 8) Dist. III. — 9) Dist. IV. — 10) Dist. V. — 11) Dist. VI. — 12) Dist. VII. — 13) Dist. VIII. — 14) Dist. IX. — 15) Dist. X. — 16) Dist. IX. P. I.*

davon aus, daß die Einheit Gottes im katholischen Glauben festgehalten werden müsse, wie es die Schriftzeugnisse erfordern, ob die Juden gleich von den Gläubigen anders denken.¹⁾ Dennoch zeigt der Schriftbeweis, daß eine wirkliche Mehrheit in Gott unterschieden werden müsse zugleich mit der Wesenseinheit;²⁾ Die einschlägigen Schriftzeugnisse seien nicht so zu verstehen, wie sie die Juden auslegen.³⁾

Aus den Zeugnissen des Alten Testaments folgt nicht nur, daß der Gottheit ohne irgend welche Zahlbeschränkung eine Mehrheit zugeschrieben wird, sondern es wird auch die Dreiheit in Gott erwiesen;⁴⁾ ein Geheimniß, das auch von den alten Rabbinen gelehrt werde, wenn auch nicht so deutlich wie von den Kirchenlehrern;⁵⁾ auch widerspreche es nicht der natürlichen Vernunft, daß ein und dasselbe Ding ein dreifaches und ein einfaches sei.⁶⁾

Paulus Burgensis gesteht zu, daß die Zeugung, Vaterschaft und Sohnschaft, die in der Gottheit behauptet wird, nicht zu verstehen sei nach dem Maße der schwachen Geschöpfe, sondern nach der Ähnlichkeit, welche die höheren oder geistigen Dinge bieten; doch wiederum so, daß auch ihre Ähnlichkeit nicht ausreiche, zu einer vollkommenen Vorstellung der göttlichen Dinge.⁷⁾ Man muß hier, sagt er, so vorgehen, daß man zuerst durch den Schriftbeweis entscheidet, ob es im Göttlichen eine Zeugung gebe; und darauf, ob diese Schriftwahrheit durch menschliche Gründe könne angefeindet werden.⁸⁾ Und da findet sich denn, daß im Göttlichen der Sohn erzeugt ist und der Vater zeugend. „Der Herr spricht zu mir: Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich erzeugt.“⁹⁾ — Nun aber ist im Göttlichen die Zeugung eine ewige, wie der Psalmist vom Sohne Gottes sagt: „Es wird sein Name sein in Ewigkeit und vor der Sonne Unnon sein Name;¹⁰⁾ nach der Schrift hat Gott der Schöpfer oder Bildner des All's einen Sohn. Denn Sprüchw. 30 heißt es: „Es ist sein Name und der Name seines Sohnes, wenn du ihn kennst.“¹¹⁾ Der heilige Geist ist in dem Göttlichen eine andere Person neben dem Vater und Sohne, nach Zeugniß des Psalm. 35, 6: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes.“¹²⁾ So giebt es denn im Göttlichen eine dritte Person, nämlich den heiligen Geist, wie Jesaj. spricht Cap. 48: „Und nun hat mich der Herr gesandt und sein Geist.“¹³⁾ Auch durch andere Autoritäten erhellt, daß der heilige Geist Gott ist, da doch die Hebräer behaupten, er sei eine Kreatur.¹⁴⁾ So ist denn auch das: „Im Anfang schuf Gott“ aufzufassen, in der Weisheit, die in Gott empfangen ist, hat Gott die Welt geschaffen.¹⁵⁾ Zum Schluß werden einige Einwendungen der Juden gegen die Wahrheit der göttlichen Zeugung widerlegt.¹⁶⁾

Man kann ja über Einzelheiten in dem Schriftbeweis des Bischofs von Burgos verschiedener Meinung sein. Auch haben seine Argumente nicht überall dieselbe Stärke. Wo er aber, wie gewöhnlich, bloß den Gesetzen der Gramma-

¹⁾ Cap. 1. — ²⁾ Cap. 2. — ³⁾ Cap. 3. — ⁴⁾ Cap. 4. — ⁵⁾ Cap. 5. —

⁶⁾ Cap. 6. — ⁷⁾ Cap. 7. — ⁸⁾ Cap. 8. — ⁹⁾ Cap. 9. — ¹⁰⁾ Cap. 10. — ¹¹⁾ Cap.

11. — ¹²⁾ Cap. 12. — ¹³⁾ Cap. 13. 14. — ¹⁴⁾ Cap. 15. — ¹⁵⁾ Cap. 16) —

¹⁶⁾ Cap. 17.

tif, der Kritik und der Geschichte folgt, da haben seine Beweisführungen eine außerordentliche Kraft. In der glücklichen Methode liegt der eigentliche Segen des Werks. Dazu giebt es einen reichen Bibel-Apparat zur Vertheidigung des kirchlichen Glaubens und beherrscht vollständig die jüdische Literatur wie die zahlreichen Citate aus dem Kimchi, Moses Aegyptius, Baal Nizaon, Breschit Rabb u. a. beweisen. Jedenfalls ist die Lectüre des Scrutinium allen Theologen insbesondere aber den Judenmissionaren noch heute bestens zu empfehlen.

Glaube und Taufe.

Von Pfarrer Greeben zu Coesfeld.

Bei einer oberflächlichen Vergleichung der evangelischen Lehre von einer zugerechneten Gerechtigkeit mit der römisch-katholischen Lehre von der Gerechtigkeit Christi, die dem Gläubigen innerlich zugeeignet wird, — *justitia imputata und infusa*, — kann leicht diese letztere so wohl als die *sittlich* ernstere, als auch die in sich zusammenhängendere erscheinen. Dort auf evangelischer Seite wird die Rechtfertigung des Sünders vor Gottes Gericht, — seine Erlösung von der Schuld und Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes, — angesehen als eine objektive Gottesthat, ein Richterspruch (*actus forensis*), durch welchen der Mensch für gerecht erklärt wird, während er's doch nicht ist; ja die Gewißheit von dem aus Gnaden um Christi willen geschenkten und zugerechneten Heil soll in keiner Beziehung stehen zu der schon erreichten Stufe sittlicher Reinheit und Vollkommenheit, die Rechtfertigung in keiner Weise durch die Heiligung bedingt sein. Nach katholischer Anschauung dagegen wird die Rechtfertigung vor Gott, die Zutheilung der Gnaden Christi, seitens des Christen errungen und erworben durch allerlei Büßungen und Uebungen der Frömmigkeit im Gehorsam gegen die Gebote der Kirche, und jene Zutheilung der Gnaden besteht in der wesentlichen Gerechtigkeit, d. h. in der immer völligeren Reinheit von sündlichen Trieben und immer wachsenden Tüchtigkeit zu allem Guten, und eben mit diesen Fortschritten in der Heiligung erhöht sich der Gnadenstand bei Gott.

Wie aber hier dem menschlichen Werk und Verdienst der größte Antheil an der Erlösung und Rechtfertigung zugeschrieben wird, so müssen nothwendig die vielen Erfahrungen von eigener Schwäche, Unlauterkeit und Sündhaftigkeit die Gewißheit des Gnadenstandes um so öfter und tiefer erschüttern, je lebendiger das Gewissen, je ernster das Streben nach der Heiligung ist. Und eben damit hängt es zusammen, daß wir die römische Lehre einerseits so sehr bemüht sehn, die sittlichen Anforderungen des Christenthums auf ein Mittelmaß herabzudrücken, — andererseits, was durch das sittlich-religiöse Streben von innen heraus unerreicht wird, durch die weisende Thätigkeit der Kirche in ihren Sacramenten zu ersetzen. Das ist doch die eigentliche Deutung der *justitia infusa*, der durch

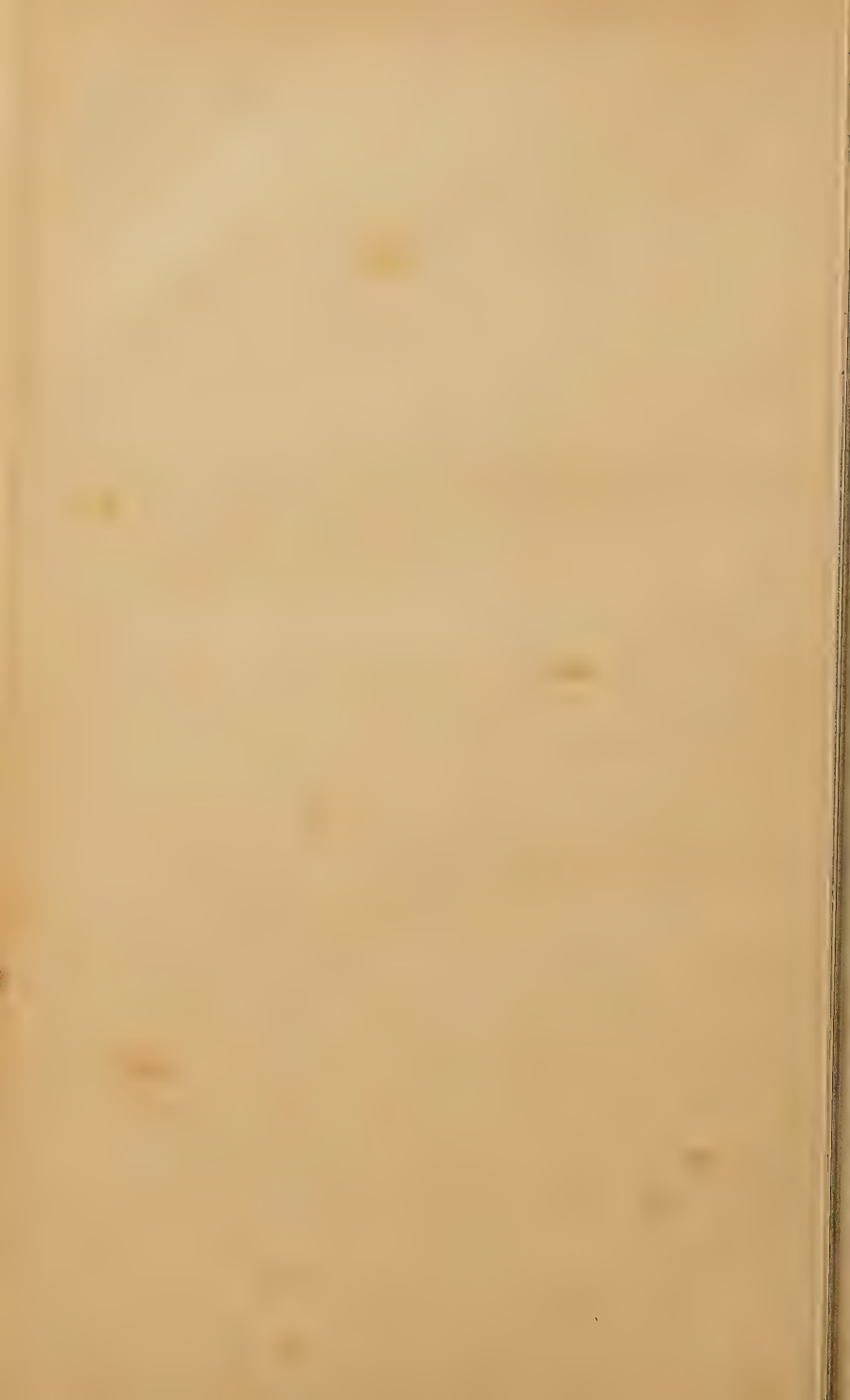
J. K. W. Knaake. Rezension von Tollin's Dr.
M. Luther und Dr. M. Servet, Ph. Melanch-
thon und M. Servet, Mich. Servet und Mart.
Butzer.

Theologische Studien und Kritiken.

LIV. (1881), 317-350.



Rezenſionen.



1.

Dr. M. Luther und Dr. M. Servet. Eine Quellenstudie von Lic. theol. **H. Tollin.** Berlin 1875, Verlag von H. R. Mecklenburg. 61 S. 8°.

Ph. Melandthron und M. Servet. Eine Quellenstudie von Lic. theol. **H. Tollin.** Berlin 1876, Verlag von H. R. Mecklenburg. 198 S. 8°.

Mich. Servet und Mart. Bucer. Eine Quellenstudie von Lic. theol. **H. Tollin.** Berlin 1880, Verlag von H. R. Mecklenburg. 272 S. 8°.

Vorstehend bezeichnete Schriften sind Denkmäler der Pietät, die der Verfasser seinen heimgegangenen Lehrern R. Rothe, J. Mitsch und J. W. Baum gesetzt hat. Ihr gemeinsamer Gegenstand ist Michael Servet, gegen den er durch quellenmäßige Beschreibung seines Lebens eine Ehrenschild abtragen will, um den Frevel zu sühnen, den „die Orthodoxie des 16. Jahrhunderts“ an ihm begangen. Seit zwei Decennien hat Tollin dazu überall in Deutschland, der Schweiz, Frankreich und Nord-Italien die Spuren dieses merkwürdigen Mannes verfolgt. Zahlreiche Aufsätze und besondere Werke — eine förmliche Servet-Litteratur — bezeugen seine Vorliebe für den „Märtyrer“ und bekunden die Mühe, die er es sich hat kosten lassen, um ihm bei der Nachwelt den Platz unter den Geistesheroen zu verschaffen, der ihm gebühre, ihm aber bisher versagt worden.

Tollin ist kein Geschichtsschreiber. Das Bild, das er uns von Servet entwirft, entspricht nicht der Wirklichkeit; seine glühende Begeisterung für den verbrannten Spanier hat die Farben aufgetragen: ihm zugekehrt, erblickt sein Auge strahlenden Glanz, von ihm abgewendet, dunkle Kreise. Servet ist ihm „der Mann einer neuen Glaubenswelt“, der in den Rahmen des 19. Jahrhunderts eingerückt werden müsse, der „aragonische Riese“, der einsam dastehe, „ein Fragezeichen an die Jahrtausende“. Schon sieht er in der Gegenwart „vom Genfer Scheiterhaufen Funken sprühen“, und lustreinigende Blitze leuchten „in Ost und West, in Nord und Süd“. Sein Herz, das an dem Spanier hängt, reißt ihn zu den sonderbarsten Behauptungen hin. Mit der ungemeinen Wärme der Empfindung für den Gegenstand seiner Forschung verbindet sich bei unserem Verfasser die schöne Gabe plastischen Ausdrucks, der auch da, wo er nicht zutrifft, noch seinen Reiz behält, und nicht selten begegnen wir Anschauungen, die durch ihre Neuheit überraschen. Aber ihm fehlt Besonnenheit und Ruhe. Seine Angaben sind trotz der Sicherheit, mit der er sie macht, nur zu oft unbegründet oder zeugen von flüchtiger Benutzung der Quellen. Es giebt ganze Abschnitte, wo man sich Tollins Aufstellungen gegenüber fortwährend fragend, zweifelnd, ablehnend verhalten muß, und doch folgt man gern seinen Ausführungen, mehr zwar um der Anregung willen, die man durch sie empfängt, als daß man hoffen dürfte, positive Ergebnisse zu gewinnen.

Inhalt und Ziel unserer drei Schriften ist der Nachweis, daß Servet mit allen Reformatoren nach einander in Beziehung getreten, daß er von allen und jeder von ihm gelernt habe. Seine Stellung zu den Straßburgern und Schweizern, Melanchthons Verhältnis zu ihm war bisher schon nicht unbeachtet geblieben: seine persönliche Berührung mit Luther hat erst Tollin behauptet und in „Luther und Servet“ näher darzuthun gesucht. Nach einer Einleitung folgt die Ausführung in sechs Abschnitten, deren Überschriften den Gang der Untersuchung andeuten: Kap. 1 handelt von „Servet und Luther im Gegensatz“, Kap. 2 von „Servets Bekanntschaft mit Luther und Stellungnahme“, Kap. 3 von „Luthers Bekanntschaft mit Servet und christologischen Stellungen“,

Kap. 4 von „Servets Einfluß auf Luther in der Lehre von der Kontinuität und der Toleranz“, Kap. 5 von „Luthers Kampf wider die Antitrinitarier“, Kap. 6 von „Luthers unbewusster Versöhnung mit der Christologie Servets“. Da nun hier bereits (Jahrg. 1878, S. 479 ff.) von Kawerau über die Beziehungen beider Männer ein längerer Aufsatz erschienen ist und ich im allgemeinen demselben nur zustimmen kann, so beschränke ich mich bei Nr. 1 auf ergänzende und teilweise berichtigende Bemerkungen.

Ausgangspunkt für Tollins Arbeit ist gewesen und Mittelpunkt in ihr ist geblieben folgender Satz in einem Briefe des Spaniers an Otolampad: „Aliter propriis auribus a te declarari [fidem] audiivi et aliter a Doctore Paulo et aliter a Luthero et aliter a Melanchthone.“ Unser Verfasser findet darin bezeugt, daß Servet den großen Reformator schon damals „mit eigenen Ohren“ gehört habe; andere bestreiten dies. Zu den letzteren zählt Kawerau, der aus den vorausgehenden Worten schließen will, daß es sich nur um Mitteilungen handle, die Otolampad dem Servet in vertraulichem Gespräch über die Lehre der Wittenberger gemacht habe. Hiergegen weist Tollin in „Servet und Buger“ (S. 105 f.) mit Recht darauf hin, daß Servet vorher *Lutherus dicit* und *affirmat Melanchthon* sage, nicht aber der *Accusativ* mit dem *Infinitiv* stehe. Allein *dicit* und *affirmat* konnte der Spanier auch anwenden, wenn er seine Kenntnis aus Luthers und Melanchthons Schriften geschöpft hatte. Somit bleibt für eine persönliche Bekanntschaft Servets mit Luther jene Stelle oben für sich allein zu betrachten übrig. Nun hätte man nicht leugnen sollen, daß Tollins Auffassung sich zunächst darbiete; er weist daher auch in seiner letzten Schrift die Gegner genügend zurück, — nur Kaweraus grammatischen Interpretationsversuch hat er nicht berücksichtigt. Indes abgesehen davon, so ist durchaus zulässig, hier ein Zeugma anzunehmen, so daß *propriis auribus* bloß auf *a te declarari audiivi* ginge, zu den übrigen Satzgliedern aber ein anderes *verbum cognoscendi* zu ergänzen wäre. Damit aber fielen die Nötigung, einen unmittelbaren Verkehr Servets mit Luther zu setzen, fort und also auch die schwierige Frage, wo und wann derselbe stattgefunden habe. Auf unsere

Stelle beschränkt, hätten wir keine sichere Grundlage zur Annahme einer persönlichen Verührung beider Männer.

Tollin läßt sie während des Augsburger Reichstages 1530 zu Koburg zusammentreffen. Dies hält er in allen drei Schriften fest: es bildet einen Punkt, auf den er immer wieder zurückkommt. Und doch ist dazu nicht der geringste Anhalt gegeben: keine Andeutung davon in der damaligen Korrespondenz Luthers mit seinen Freunden, keine Andeutung sonst. Aber Buzer, dem Servet später näher stand, reiste nach Koburg. Dies ist der leicht gestaltenden Phantasie unseres Forschers genug; sie führt uns sogar in Servets Denken und Empfinden dabei ein. „Servet war froh“, heißt es S. 18, „Buzer nach Koburg begleiten zu dürfen. Es waren ihm selige Tage! Er hörte Dr. Martin Luther mit eigenen Ohren. Und der Eindruck blieb ihm unvergeßlich.“ Bei solchem Verfahren ist es kein Wunder, wenn für den Spanier weniger begeisterte Männer sich mit Mißtrauen gegen Tollins Darstellung wappnen, und wenn noch neuerdings W. Maurenbrecher in der „Geschichte der katholischen Reformation“ von seinen „übereilten Schlußfolgerungen“ keinen Gebrauch hat machen mögen.

Gleichwohl ist an der Sache etwas. Es giebt allerdings eine Stelle, die den Verkehr Servets mit Luther außer Zweifel setzt. Weder unser Verfasser noch seine Gegner haben sie gekannt. Melancthon schreibt den 5. August 1537 an Veit Dietrich (Corp. Ref. III, Sp. 400): Audi, quid mihi Bucerus scripserit de Allobrogibus. Quispiam Serveti sodalis apud illos sparsit virus Samosateni, et leve hominum genus sic applaudit novo delirio, ut iam ea de re synodum indixerint, et metuat Bucerus, ne discedant fanatici velut superiores. Autorem vidisse te opinor. Ante biennium aut aliquanto amplius haesit hic mensem unum atque alterum, cum antea Basileae in carcere fuisset. Hinc quoque iussus est abire, cum audissemus eum *στασιάζειν περὶ τῆς τριάδος*. Venerat ad Lutherum, cum eo acturus de illo delirio. Hieraus erhellt deutlich, daß Servet etwa im Jahre 1534 in Wittenberg gewesen und

dort mit Luther über die Trinitätslehre zu verhandeln gesucht¹⁾. Einer Begegnung beider Männer in Koburg jedoch wird nicht gedacht, an die gerade Zeit Dietrich, Luthers täglichen Tischgenossen dort, zu erinnern so nahe gelegen hätte, wenn sie überhaupt stattgefunden gehabt: wir müssen hierin ein Zeugnis gegen Tollins Annahme erblicken.

Ob nun zwar nicht zu Koburg, so doch zu Wittenberg haben sich Luther und Servet ins Auge geschaut. Was für einen Eindruck haben sie von einander empfangen? Wären die Worte, welche Tollin S. 19 anzieht, nach ihrem Zusammentreffen niedergeschrieben, so könnte man in ihnen einen Nachklang von der mächtigen Wirkung, die Luthers Persönlichkeit auf den Spanier ausgeübt, sehen: allein jenes eben ist fraglich. Anderseits hebt Tollin hervor, daß von allen Reformatoren (Capito ausgenommen) Luther am mildesten über Servet geurteilt habe, und er weiß dies auch in seiner Weise zu erklären. Indes wir haben gar zu wenig Äußerungen Luthers inbezug auf Servet, und darin ist von der „seltenen Rücksicht“, mit der er ihn behandelt haben soll, nichts zu spüren. Hierbei stützt sich Tollin u. a. auf ein Schreiben des Reformators an die Erfurter Prediger vom 1. Juli 1532 (de Wette, Luthers Briefe, Bd. IV, S. 386; vgl. Seidemanns Anm. dazu in Bd. VI), legt aber einen falschen Text zugrunde: das von ihm betonte und auf Servet gedeutete, von Kawerau ebenfalls angenommene, nur anders gefaßte „Mauro“ steht im Original gar nicht²⁾.

Es würde zu weit führen, wollt' ich hierorts alles berichtigen, was in unserer Schrift irrig ist. Namentlich wo der Verfasser

1) Da Melancthon sich über die Zeit etwas schwankend ausdrückt, so könnte man vielleicht bis auf 1533 zurückgehen, so daß sich aus der noch frischen Erinnerung an Servets Anwesenheit in Wittenberg seine von da ab bemerkbare Beschäftigung mit dessen Schriften erklärte.

2) Soeben erhalte ich durch die Güte des Herrn Prof. Dr. Walz in Dorpat: „Eine Wittenberger Doktordisputation aus dem Jahre 1544 unter dem Vorsitz Luthers“, herausgeg. von R. Mollenhauer, Dorpat 1880; sie handelt über die Trinität und die Rechtfertigung: Servet wird hier in der Praefatio zu denen gezählt, qui cavillantur scripturas.

Servets Einfluß auf den Reformator in dogmatischer Hinsicht zu zeigen sucht, stellt er viele unbewiesene Behauptungen auf, und bei der Freiheit, mit welcher er aufgeraffte Sätze verwendet, hat er manchen derselben einigen Schein verliehen. Wir werden später sehen, wie er auch bei Melanchthon mehr seinen eigenen Geist spielen, als dessen Worte zur Geltung kommen läßt: dort ist seine Art leichter ins Licht zu setzen.

So wenden wir uns nun zu der zweiten Schrift: „Melanchthon und Servet“. Seine Aufgabe setzt der Verfasser hier darein, nachzuweisen, „daß in gewissen Dogmen Melanchthon Servets Lehrer, ja selbst Vater des servetianischen Denkens sei, in anderen Servet der Lehrer Melanchthons und das Ferment, welches dessen System positiv und negativ umgewandelt habe“. So führt uns denn Kap. I Melanchthon sogleich als „Servets Lehrer“ vor.

In Toulouse hatte der Spanier die Bibel gefunden: hier fiel ihm 1528 auch Melanchthons „Schriftbeweis“ — so nennt Tollin die Loci — in die Hände. Aber Melanchthon hat dem „spanischen Blutgeist“ nur bestätigen können, was er, ohne ihn, schon selber in der Bibel gefunden: „Des Wittenbergers Standpunkt war der Servets, ehe dieser die Loci las.“ Wie dann aber Melanchthon Servets Lehrer? Tollin bewegt sich hier in einem Widerspruch. Er möchte nicht gern seinen „aragonischen Riesen“ zu den Füßen des kleinen Männleins sitzen lassen, dem ganz Deutschland lauschte, und doch sollte, wie oben angegeben, Magister Philipp Vater servetianischen Denkens sein. Melanchthons Prinzip, daß nichts in der Kirche angenommen werden dürfe, was sich nicht aus der Bibel oder mit hellen Gründen der Vernunft beweisen lasse, war ja „der Kanon des heiligen Dionysius, dem Servet alle Scholastiker hatte huldigen sehen“: darin konnte also Melanchthon eigentlich sein Meister nicht gewesen sein; „Servet brauchte bloß Ernst zu machen mit dem Kanon des Dionysius, und er war entschlossen, das zu thun“, heißt es S. 19. Gleichwohl hat uns unser Verfasser in seiner sicheren Kenntnis der Seelenvorgänge des achtzehnjährigen Jünglings schon vorher S. 12 genau die Stelle der Loci verraten, wo denselben zum erstenmale die ganze Macht jenes protestantischen Grundgesetzes erfaßt habe.

Und welche Anwendung findet dies Prinzip? „Hat Melanchthon recht, daß alle Kirchenlehren an der Bibel geprüft werden müssen, warum, so fragt Tollin, die ausnehmen, die in allen Lehrbüchern obenan stand?“ Prüfung wird ihm hier sofort zur Verwerfung; also: „Die Irrsäte der Schule in der Lehre von der Dreieinigkeit mußten aus ihrer angemessenen Höhe herausgerissen werden“ („Deo dante exterminabimus“, sagt Servet — ein Lieblingscitat Tollins), und dies unternahm der junge Spanier. Um ihn jedoch vor dem Vorwurf „knabenhafter Eitelkeit“ zu schützen, wird hervorgehoben, wie er den innigsten Wunsch gehegt, Melanchthon möchte sich der großen Arbeit unterziehen, wie er sie später selbst Luthern und anderen angetragen habe; aber da „niemand den Mut hatte, die trinitarische Christologie der Bibelrevision zu unterwerfen“, so that es Michael: „er wurde Reformator wider Willen“. Natürlich alles ohne Beweis, ein Brauurstück der Phantasie! —

Nebensächlich ist, daß Tollin eine Abhängigkeit Servets von Melanchthon anzunehmen gestattet in der Methode, der allgemeinen Schriftgattung nach u. s. w.; schließlich behauptet er sie, trotz sonst sorgsamst gehüteter Selbständigkeit des „bibelfrohen“ Aragoniers, in vierfacher Beziehung: 1) in der kirchengeschichtlichen Gesamtanschauung; 2) im Bibelprinzip; 3) in der Behandlung des nicäischen Dogmas; 4) in der Lehre vom heiligen Geist. Was er hier bietet, ist dürftig; außerdem laufen hier Widersprüche, schiefe Urteile, Mißverständnisse durcheinander. So soll Servet eine deutlich ausgesprochene Vorliebe für die vornicäischen Väter haben, während er noch wünscht, ihre Werke kennen lernen zu dürfen. Melanchthons Loci werden mit Campanus', des Antitrinitariers, Schrift in gleiche Linie gestellt als „gerichtet wider die ganze Welt nach den Aposteln“. Durch künstliche Deutelei wird S. 27 aus Loci (Oktavausg.) 1521 Bl. F 7b gefolgert, nach Melanchthon stände die heilige Schrift ein „für Ariminum gegen Nicäa, d. h. für ein semiarianisches Glaubensbekenntnis gegen das des Athanasius“ — ungeachtet, daß Melanchthon bald darauf Bl. Gb bestimmt erklärt: „De divinitate filii credo Niceno Concilio, quia scripturae credo.“ In dem letzten Punkte endlich

wird der Verfasser des „Schriftbeweises“ zum Zeugn timer der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Geistes gestempelt und wird dadurch, wie es S. 28 f. in feuilletonartiger Schilderung zu lesen, Servets Lehrer und Vater seines antitrinitarischen Denkens. Nun aber ist an der fraglichen Stelle Bl. Ova gar nicht vom spiritus sanctus in der Gottheit die Rede, sondern von seinem Wohnen in den Herzen der Gläubigen, und da sagt Melanchthon: „Nec aliud spiritus sanctus est, nisi viva dei voluntas et agitatio.“ So kommt denn Melanchthon der Gedanke auch nicht „ganz beiläufig“, um an einem so verlorenen Posten von Servet entdeckt und gemißbraucht zu werden, vielmehr steht er im innigsten Zusammenhang seiner Entwicklung der Lehre „von der Abschaffung des Gesetzes“.

Wenn demnach der Spanier nach S. 30 geglaubt haben soll, er habe seine 7 Bücher de trinitatis erroribus „auf der Linie der Loci“ gehalten, habe gedacht und gehandelt „im Sinne des großen Wittenberger Humanisten“, so kann das nur auf äußerster Verblendung beruhen. Melanchthons Einfluß ist unverkennbar, aber anders gewesen, als wie ihn Tollin zu zeichnen sucht — indes unser Verfasser hat sich dadurch den Übergang zu dem 2. Kapitel gebahnt: „Servet und Melanchthon, der Pförtner und der Petent.“

Servets Sehnsucht ging, so werden wir belehrt, nachdem er die Loci gelesen, nach Deutschland, „nach persönlicher Begegnung und Gedankenaustausch mit dem Magister Philippus“. Gelegenheit dazu sollte ihm — ich gebe dies ohne Gewähr nach Tollin — in Augsburg auf dem Reichstage 1530 werden: er begleitete den kaiserlichen Beichtvater Quintana dorthin, in dessen Diensten er „als Pförtner“ stand. Zwar gedenken Quintanas weder die Frankfurter, noch die Nürnberger Gesandten, und in Förstemanns zweibändigem Urkundenbuche kommt sein Name ebenfalls nicht vor; indes einen Beichtvater hatte Karl V. bei sich, und unser Verfasser versichert S. 32: „Auf dem Reichstag zu Augsburg hat es nie einen anderen Beichtvater des Kaisers gegeben, als Servets Herrn, Dr. Juan de Quintana, und in Quintanas Diensten hat es auf dem Reichstag zu Augsburg nie einen an-

deren Pförtner gegeben, als Michael Servet y Neues.“ Obgleich nun letzteres nicht bewiesen, auch schwerlich beweisbar ist, so müssen wir doch, da dem jungen „Riesen“ in allen drei Schriften einmal diese Rolle zugeteilt ist, immer damit rechnen. Wir werden dann mit den einzelnen jetzt auftretenden Personen bekannt gemacht: die Schilderung ist lebhaft, anschaulich, nur nicht wahr. Verdächtig wird uns die Sache durch das Signalement, das uns Tollin von Melanchthon giebt, wonach er ein „hoher Mann“ gewesen, „mit freier gewölbter Stirn, tiefsinnendem, freundlichem Auge, energischer, scharfgeschnittener Nase, feinem, etwas satirisch in die Höhe gezogenem Munde“; da möchte ich doch lieber dem ehrlichen Johann Keßler glauben, der ihn noch im Leben gekannt und von ihm sagt: „Nach Leibsform eine kleine, magere, unaechtbare Person, vermeintest, er wäre ein Knab, nit über 18 Jahren; so er neben dem Martino Luther geht, übertrifft ihn Martinus nach der Länge mit ganzen Achseln“; — verdächtig wird sie uns durch die rührende Scene, die uns nicht gerade vor die Augen tritt, aber gelegentlich in Aussicht gestellt wird in den Worten: „Wie gern wäre Servet dem Melanchthon um den Hals gefallen und hätte ihm gedankt, als ein Kind dem Vater, für alle geistigen Wohlthaten!“ Daß es zu einem solchen Auftritt nicht gekommen, muß Melanchthon verbrochen haben. Tollin stellt ihn uns plötzlich als „den ständigen Petenten beim kaiserlichen Beichtvater“ ¹⁾ dar, der nicht genug Rühmens machen kann von der Weisheit der spanischen Bischöfe und Granden, die Augen groß aufreißt, wenn einer der Kardinäle an ihm vorüberkommt, aber die Oberländer, einen Buzer und Capito, wie die Pest flieht, sie über die Schulter ansieht, ja vor ihnen (auf offener Straße?) ausspeit. Solch Benehmen Magister Philipps flöste dem „Pförtner des Beichtigers“ nach und nach „jenes Grauen“ vor seinem früheren Lehrer ein, „das ihn an die spanischen Inquisitoren gemahnte“. Das gezeichnete Bild ist ungeschichtlich. Nichts ist beigebracht, wodurch eine Berührung Melanchthons mit Servet in Augsburg auch nur wahrscheinlich würde.

1) Nachweislich war Melanchthon einmal dort.

Nun wendet sich das Blatt. „Servet wirft sich zu Melanchthons Lehrer auf“, so lautet die verfängliche Überschrift des 3. Kapitels. Nach Tollin änderte die Begegnung mit Melanchthon des Spaniers Entschluß, nach Wittenberg zu gehen; er begab sich nach Basel und Straßburg und ließ zu Hagenau 1531 seine „sieben Bücher von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre“, 1532 seine „zwei Gespräche von der Dreieinigkeit“ nebst einer kleinen Schrift „von der Gerechtigkeit des Reiches Christi“ erscheinen. Um die hierin niedergelegten Gedanken im Verhältnis zu Melanchthons Anschauungen handelt es sich in unserem Abschnitte. Obwohl er jetzt ein Gebiet betritt, wo Quellen fließen und er sich vagen Kombinationen entrückt fühlen müßte, bietet uns unser Verfasser doch wieder dieselbe Erscheinung wie zuvor. Einige Beispiele werden zur Begründung meines Vorwurfs genügen.

Nach S. 48 sagt Servet: „Glaube bloß so an und für sich, wie ihn die Lutheraner fassen, ist leer, eitel, ein Unding, zu nichts anderem tauglich, als Menschen träge und schläfrig zu machen.“ Daß dieser „Geistesheros“ hier gegen Windmühlen kämpft, weiß jeder halbwegs gut unterrichtete evangelische Christ. Es war daher Tollins Pflicht, mit einem so entstellten Glaubensbegriff der Reformatoren nicht weiter zugunsten seines Helden zu operieren. Beide klammern sich an mißverständene Stellen, u. a. an die in Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“, wo es heißt, der gläubige Mensch, wiederum ins Paradies gesetzt und von neuem geschaffen, bedürfe keiner Werke, fromm zu werden, sondern, daß er nicht müßig gehe, seien ihm solche [freie] Werke zu thun befohlen. Daß nun die Servet-Tollinsche Hineindeutung von dem unfruchtbaren Glauben hier irrig sei, erhellt aus der ganzen Entwicklung des zweiten Teiles zur Genüge; gleich zu Anfang heißt es da ja geradezu: „Da heben sich nu die Werke an; hie muß er (der gläubige Mensch) nit müßig gehen“, oder im lateinischen Text, der Servet vorgelegen hat: „Hic iam incipiunt opera, hic non est ociandum“, und gegen den Schluß hin: „Siehe, also fleußt aus dem Glauben die Liebe zu Gott, und aus der Liebe ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst“, — eine Stelle, die Tollin selbst in „Luther und Ser-

vet“ anführt. Dazu vergleiche man Melanchthons Aussprüche, nur solchen Schriften entnommen, die Servet benutzt hat oder doch hätte benutzen sollen, Loci 1521, Bl. Nb: „Quanquam sola fides iustificet, tamen et caritas exigitur, nempe legis altera pars“, Bl. N 7b: „Amor dei fructus fidei est“, und Pauli ad Coloss. epistola c. comm. Melanchthonis 1529, gleichwie des Spaniers Werke zu Hagenau erschienen, Bl. J 8b: „Cum fides illa, de qua dictum est, efficiat novam vitam et spiritualem et participem naturae divinae, necesse est sequi actiones et mores, quales Deus exigit; ubi non sunt eiusmodi opera, ibi non est vera fides, sed quaedam fidei simulatio“. Und wenn man dann bei Tollin (S. 58) wieder liest: „Nach Melanchthon kann niemand gerechte Werke thun, der nicht vorher ein gerechtes Herz besitzt; nach Servet braucht niemand gerechte Werke zu thun, da Christi Opfer schon alle Gerechtigkeit für uns erfüllt hat“, so fragt man doch billig: Wer lehrt nun müßigen Glauben, jenes Unding, das den Menschen träge macht, die Reformatoren oder Servet?

Unser Verfasser bemerkt ferner, daß, wer „mit unbefangenen Sinne“ lese, was Melanchthons „Schriftbeweis“ in dem Kapitel „von Liebe und Hoffnung“ über erstere enthalte, bitter enttäuscht davongehet, da dort von der Hoffnung etwas, vom Glauben viel, von der Liebe so gut wie nichts gemeldet werde. Allein sogleich der erste Satz weist auf den vorhergehenden Abschnitt de fidei efficacia hin, und hier wird davon so herrlich geredet, wie von Servet nimmer geschehen, und weit mehr der Schrift gemäß, als von dem „bibelfrohen“ Aragonier. Mit welcher Kürze, wie treffend und wie warm beantwortet hier Melanchthon gleich im Eingange die so reiche Frage „von der Liebe“, wenn er sagt: „Fides non potest non effundere se, quin in omnibus creaturis deo cupidissime serviat, ut pio patri pius filius debet“ — aber freilich im Zusammenhange mit dem Glauben!

Noch bekämpft Tollin mit Servet Melanchthons Lehre vom knechtischen Willen. Wenn aber der Spanier erklärt: „Der Uebertritt vom Fleischeswesen in das Geisteswesen ist durchaus nicht etwa in die menschlichen Kräfte gelegt, durchaus kann er nur ge-

schehen durch einen Zug des Vaters aus lauter Gnade (ex mera gratia)", so ist das doch nichts anderes, als was die Reformatoren behaupten. Über erdichtete Gegner ist leicht siegen. „Daß du diesen Stein da in die Höhe hebst, was kann dir das für Ruhm bringen?“ fragt Servet, und triumphierend fährt er fort: „Täuschung ist, hier auf einen knechtischen Willen schließen zu wollen.“ Nun, das thaten ja auch Luther und Melanchthon nicht. Tollin entstellt deren Ansicht (S. 63) noch weiter dahin: „Nicht bloß zum gut Handeln, zum Handeln überhaupt war dies stein- und flogartige Wesen, was jene noch Mensch nannten, impotent“; Melanchthon dagegen sagt Loci 1521, Bl. Biiii a: „Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero adfectus prorsus nego in potestate nostra esse atque haec quidem de hominis natura dico: nam qui spiritu iustificati sunt, in iis adfectus boni cum malis pugnant“. Mag die Lehre der Reformatoren damals noch ihre bedenklichen Seiten gehabt haben, durch Servet haben sie solche sicherlich nicht erst kennen gelernt. Indes „der Magister Germaniae war groß genug, um Belehrung von dem jungen Spanier annehmen zu dürfen, ohne der eigenen Hoheit das geringste zu vergeben“. Mit diesem an sich wahren, nur bisher nicht motivierten Satze schreitet der Verfasser zu Kap. 4: „Melanchthon studiert Servet, 1533 bis 1535.“

Seit dem Frühjahr 1533 finden wir in der That Melanchthon mit Servet beschäftigt. Seinen hochgespannten Zumutungen an unsere Achtung für den Spanier giebt Tollin erst die dunkle Folie: „In Augsburg, im Audienzzimmer Quintanas, da hat Melanchthon sich gewöhnt zu kriechen.“ Von dem Schlaglicht, das er so in schöpferischer Phantasie auf seinen Helden fallen läßt, wird seine weitere Darstellung beherrscht. Dazu weiß unser Verfasser die Dinge geschickt umzukehren. Melanchthon schreibt Corp. Ref. II, 640: „Servetum multum lego“, und erwähnt, daß er bei solcher seiner Lektüre auch Irenäus und Tertullian nachgesehen. Gleich heißt es: „Philippus hat sich überführt, daß er Michael die Bibel nicht nehmen kann“, als verzweifelte er daran, dem Antitrinitarier mit der Schrift beizukommen. Lassen wir hierauf

Melanchthon selbst antworten! „Servetus“, sagt er Loci 1535, Bl. Cv b, „lector fucum facit, quasi probati scriptores vetustissimi senserint λόγος non esse personam, antequam induit humanam naturam.“ Hatte Tollin dem Aragonier darüber, daß er Irenäus und Tertullian für sich anführte, keinen Vorwurf gemacht, wie konnte er einen solchen gegen Melanchthon erheben, der jenem infolge seiner Berufung auf „alte, bewährte Schriftsteller“ prüfend folgen mußte? Daß aber der Reformator gegen den Irrlehrer keineswegs auf die biblischen Zeugnisse verzichtet habe, das zeigt jedem unbefangenen Leser der „revidierte Schriftbeweis“.

An der neuen Ausgabe der Loci von 1535 will nun Tollin näher nachweisen, wie Deutschlands Lehrer bei dem jungen Spanier in die Schule gegangen: Kap. 5 soll Servets „christologischen“, Kap. 6 seinen „anthropologischen Einfluß“ auf Melanchthons Lehrentwicklung darin darlegen. Wie bedeutend derselbe nach Ansicht unseres Verfassers gewesen, erhellt aus dem jetzt hin und wieder angebrachten Satz: „Wenn man die Augen schließt und Melanchthon reden hört, könnte man glauben, man höre Servet.“ „Nicht bloß Anregungen“, erklärt Tollin vornweg, „bestimmte Gedanken nahm Melanchthon aus den Büchern ‚von den Irrungen‘ und später aus der Abhandlung ‚von der Rechtfertigung‘ in die neuen Ausgaben seiner Loci herüber.“ Heben wir einige Punkte seiner Auseinandersetzung heraus, da das Raummaß für die Rezension allen nachzugehen nicht gestattet!

Zunächst könnte es scheinen, als wenn Melanchthon erst durch Servet zur Erkenntnis von der Ergänzungsbedürftigkeit seiner Loci gekommen. Dies ist keineswegs der Fall. Schon 1530, also noch vor Servets schriftstellerischem Auftreten, genügten sie ihm nicht mehr. In seiner „kurzen Anweisung für das Studium der Theologie“ (Corp. Ref. II, 457) spricht er dies deutlich aus: „Juberem et meos communes locos legere, sed multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare. Facile tamen intelligi potest, quid mihi ibi displiceat, ex meis Colossensibus, ubi locos aliquot mitigavi.“ Und daß er auch vor der Behandlung der Dreieinigkeitslehre nicht mehr zurückschreckte, geht

aus dem Folgenden hervor: „Instruendus est et libellus articulorum fidei de trinitate, de creatione, de duabus Christi naturis“ etc. Also nicht „Servets tiefe Ethik hatte ihm die Heilsamkeit jener Lehren, ihre Unentbehrlichkeit zum Heil ans Herz gelegt“, sondern irgendwelche Umstände schienen ihre Klarstellung jetzt zu erheischen.

In der Lehre von der Gottheit Christi, meint Tollin, hätte Servet schon 1530 mehr geleistet, als 1535 Melanchthon verlangte: „Melanchthon fordert für Christus etwas von der göttlichen Natur und Substanz; Servet findet in Christo die gesamte Natur und Essenz Gottes.“ Aber abgesehen davon, daß Tollin hier den Streitpunkt verdunkelt, faßt er auch in der Stelle, die er vor Augen hat (Corp. Ref. XXI, 260), Melanchthons Worte nicht recht auf: „Aliquid divinae naturae“ bezeichnet nicht ein Stück von der göttlichen Natur, sondern divinae naturae ist Genitiv der wesentlichen Beschaffenheit. Ebenso steht es in dem Citat S. 93, wo dem Verfasser der Loci sogar ein Trugschluß vorgeworfen wird; richtig giebt es an letzterem Orte schon ein alter Übersetzer, Justus Jonas: „Was außerhalb Gottes des Vaters ist, und das doch göttliche Natur ist (quod tamen est aliquid divinae naturae), das muß eine eigene göttliche Person sein.“ Seine absurden Folgerungen daraus hätte Tollin hier nicht machen sollen: sie stehen dem Ernst der Sache schlecht an. Auch S. 95 f. führt Melanchthon seinen Beweis nicht so thöricht, wie Tollin uns glauben lassen möchte. Es handelt sich um den Satz: „ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \eta\bar{\nu} \acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ “ im johanneischen Prolog. Hier ist, sagt Melanchthon, $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nicht im metaphorischen Sinne (wie Joh. 10, 34), sondern eigentlich zu nehmen, nam haec tota narratio Johannis proprie ad hoc instituta est, ut dei naturam describat; räumt man nun ein, wie die Arianer, daß der Logos eine Person sei, so folgt auch, daß er von Natur Gott: daher, fährt er fort, müssen wir vor allem den Punkt über das Personsein des Logos beleuchten. Aber wie stellt es Tollin dar? Magister Philippus schließt: „Weil Johannes von der Natur Gottes redet, so müssen auch wir von zwei oder drei Personen in Gott reden.“ Und in verdächtiger Hast fügt er hinzu:

„Nach Melanchthons Analogie müßte man auch sagen können: Johannes beschreibt im 10. Kapitel die Natur der Schafe Jesu, folglich müssen wir ihre drei Personen beschreiben.“ Offenbar hat Tollin den Reformator gar nicht verstanden; sonst hätte er etwa die Voraussetzung, die in dem Satze mit nam liegt, nicht aber die Folgerungen bestreiten können. Nach solchen Proben wird es genügen, darauf hinzuweisen, daß auch weiterhin Melanchthons Gedanken in bedenklichster Weise verkehrt werden.

Daß Melanchthon bei Durcharbeitung seiner Loci einzelne Seiten noch besonders, auch im Hinblick auf Servet, hervortreten ließ, ist natürlich; aber darin liegt nicht schon eine Konzession, eine Abhängigkeit. Tollin erblickt hier überall Zeichen von der Geistesmacht des Spaniers. „Furchtbar“, ruft er S. 110f. aus, „trafen die beiden gegeneinander auf christologischem Gebiet. Eines weit entseßlicheren Kampfes mußte man auf anthropologischem sich gewarten. Hier ist Melanchthon in der eigenen Festung. Alle nur denkbaren Waffen bereitet er vor. Alle Freunde sind darauf vorbereitet, daß er hier auf den ‚unverschämten rasenden Rezer‘ mit zerschmetterndem Anprall niederstürzen werde und dem ‚fanatischen Geiste‘ den Garaus machen. Nichts von alledem! Melanchthon hält seine Vorlesungen über die Loci, der Schriftbeweis kommt 1535 in Druck, und — der Melanchthon, der darin auftritt, geht in Servets Fesseln!“ Hierdurch ist Stimmung geschaffen: allein „nichts von alledem“ hält vor der Kritik Stich. An vier Stellen auf anthropologischem Gebiete soll sich die Annäherung zwischen dem Wittenberger und dem Spanier markieren: in der Lehre von der doppelten Prädestination, von den menschlichen Kräften, von den guten Werken und von der Liebe. Herrlinger hat schon in seiner „Theologie Melanchthons“ (Gotha, F. A. Perthes, 1879, S. 413 ff.) auf die unseren Verfasser widerlegenden Schriften hingewiesen, und ich kann ihm nur beitreten: Kürze halber halte ich mich daher einer näheren Begründung unserer gegenteiligen Ansicht hier für überhoben. Auch die angehängten „zwei Ausstellungen, die Servet an den Locis von 1521 gemacht“, können vor einer sorgfältigen Prüfung nicht bestehen.

Inzwischen ist S. 129 der Reformator schon mit dem Titel eines „Rehermitterers“ beehrt worden. Dadurch haben wir Fühlung bekommen mit Kap. 7, dessen Überschrift lautet: „Melanchthon verfolgt Servet, 1535—1543.“ Sehen wir von einzelnen Nebenpunkten ab, daß z. B. den beiden „Gottesmännern“ Luther und Melanchthon, welchem letzteren S. 95 gelegentlich „der sittliche Takt und das gesunde exegetische Gefühl“ abgesprochen, ja von der „Logik“ oft kaum noch ein bescheiden Teil zugestanden worden“, jetzt „ Klarheit, Wahrheit und Tiefe biblischer Erkenntnis“ zugeschrieben, daß trotz der früheren Charakteristik des praeceptor Germaniae und der geistlichen Betonung seines kriecheuden Wesens hier (S. 135) geurteilt wird, wo es die Wahrheit gegolten, sei er mit Servet gegen die Mönche, gegen Luther, gegen sich selbst gegangen, — sehen wir von all' den Widersprüchen ab, in die sich Tollin je länger je mehr verwickelt, so bleibt uns nur ein Brief aus dem Jahre 1539 zu betrachten übrig: auf ihn allein stützt sich die Behauptung in der Überschrift. Mitgeteilt ist uns das Schreiben im Corp. Ref. III, 745 ff. als von Melanchthon an den Senat von Venedig gerichtet: so schon im ersten Druck, der 1539 zu Nürnberg bei Hieronymus Formschneider erschien. Neuerdings hat Benrath in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte (1877, S. 470 f.) eine Stelle beigebracht, nach welcher Melanchthon die Abfassung durch ihn in Abrede gestellt hat. Infolge dessen erklärt Tollin in „Buzer und Servet“, daß ihm auch die bloß materielle Übereinstimmung Melanchthons mit dem Inhalte genüge; er hält also sachlich an seiner Auffassung in unserer Schrift fest. Allein so ohne weiteres wäre dies nicht zulässig; es müßte doch immer noch die Bethätigung solcher Gesinnung nachgewiesen werden, um von einer „Verfolgung“ reden zu können. Und selbst wenn Melanchthon Verfasser des Schriftstückes ist, so ist es doch keineswegs, wie Tollin (S. 136) meint, „ein offizieller Brief an eine offizielle Behörde“, sondern ein Privat-Ermahnungsschreiben an wenn auch hochgestellte Privatpersonen, die servetianische Irrlehre zu bekämpfen. Bei der Bewertung desselben nun knüpft Tollin seine Bemerkungen zumeist an seine Übersetzung: erstere werden durch letztere bestimmt. Wir vermissen

hier sehr die nötige Sorgfalt. Gleich zu Anfang seiner Besprechung des Briefes begeht er einen auffallenden Fehler. Es heißt dort lateinisch: „[Servetus] negat in Joanne verbum significare hypostasin seu personam, ut nunc vocant, cum ait Joannes: In principio erat verbum, et postea: Et verbum caro factum est“; deutsch wird die Citationsformel wiedergegeben: „während doch Johannes sagt“, und somit eine Schlußfolgerung daraus gemacht. Bekanntlich aber bedeutet cum mit dem Indikativ „wenn“ ¹⁾, und der Briefsteller hat vollkommen recht mit seiner Behauptung. Also nicht „Melanchthon geht augenscheinlich die Logik aus“, sondern Tollin die Grammatik. Hiermit ist auch das angeschlossene Räsonnement gerichtet. Bald darauf nimmt unser Verfasser das Wort eludere irrig in dem Sinne von „umgehen“ und knüpft daran den Vorwurf, Melanchthon erlaube sich hier unredlicherweise eine Verdrehung, da Servet der Sache ganze Kapitel widme. Indes eludere heißt „verhöhnern“, „verspotten“, und daß es hier so gesagt ist, ergibt der unmittelbar folgende Satz: „Sed calumniae praecipue removendae sunt a sacris dogmatibus“; die behauptete Thatsache aber, daß Servet mit ernsten, heiligen Dingen seinen giftigen Spott getrieben, beweist am besten Tollin selbst (S. 157). Weiterhin findet sich der Ausspruch: „Quo secretiora sunt, eo maior est audacia et impietas, convellere non intellecta.“ Tollin übersetzt: „Die Kühnheit und die Gottlosigkeit ist um so größer, je geheimnisvoller die Dinge sind, die sie umzustürzen sich außerstande fühlen (fühlt?)“; aber offenbar wollen die Worte besagen: „Je geheimnisvoller die (vorher berührten) Lehrpunkte sind, um so größer ist die Kühnheit und Gottlosigkeit, sie erschüttern zu wollen, ohne sie verstanden zu haben.“ Von einer Verfolgung Servets liegt in dem Schreiben nichts, als was die Bekämpfung des Gegners überhaupt mit sich brachte; es ist sogar maßvoller gehalten als manche polemische Schriften jener und jetziger Zeit.

1) Ebenso hat Tollin (S. 100) cum mit dem Indikativ in kausaler Bedeutung genommen.

Übrigens trage ich Bedenken, den vollen Inhalt der Notiz Benrath's als sicher anzusehen.

„Servets neue Stellung zu Melanchthon, 1543 — 1553“, Kap. 8, bereitet uns sonderbare Überraschungen. Zwar nach der Entwicklung, die Tollin der Sache gegeben, mußte „Michael sich freuen, daß so früh sein Name unter die Sterne geschrieben war“, da ja, „sobald seine Bücher erschienen“, sich Melanchthons Loci, „jenes Meisterwerk der Meisterwerke“, nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form erhalten können: auch daß der Magister weitere Stufen der abschüssigen (oder, mit Tollin zu reden, retrograden) Bahn, die er seit Augsburg eingeschlagen, betritt und aus dem „Rekermittler“ und „Verfolger Servets“ jetzt „der große Hasser“ wird, dem Hassen (s. S. 152) „zu seinen Herzensbedürfnissen“ gehört, ist eine natürliche Folge der Geschichtsbetrachtung Tollins. Aber wer konnte ahnen, daß unser Verfasser zugeben würde, wie es S. 153 geschieht, daß im großen und ganzen bei den bisherigen theologischen Werken Servets „alles wirr (confuse) durcheinander“ gehe? „Waren es doch“, führt er freilich zur Entschuldigung des Spaniers an, „alles mehr lose Bibelstudien, so dem Leser geboten, wie sie bei verschiedenen geschichtlichen Anlässen dem Autor entstanden waren.“ Allein dann hätte Servet sie noch im Pulte bewahren sollen. Auch das Lob, das ihm sonst so volltönend gespendet worden, daß er „der Lebenden gerne geschont, wo er nur gekonnt“, und daß er deshalb sie fast nie mit Namen genannt habe, erhält jetzt eine eigentümliche Beschränkung. „Auf dem alten Standpunkt beharrend“, heißt es S. 155, „hört Servet nicht auf, Melanchthon biblisch zurechtzuweisen, ihm seine Irrtümer bloßzulegen, ihn ungestüm anzugreifen, ja nach Art der Zeit (bei Melanchthon war es Herzensbedürfnis!) empfangenen Schimpf mit schärferer Beleidigung zu vergelten.“ In einer „schärferen Beleidigung“ alles christlichen Gefühls liegt denn auch vornehmlich die „neue Stellung Servets“. Die kirchliche Trinitätslehre wird ihm jetzt zur „Zerschneidung des einen Gottes“, und als „analoge Gebilde“ werden angeführt: „der riesige Dreimann Geryon, der dreihäuptige Cerberus, die bellerophonische Chimära“. Selbst Tollin spricht, allerdings mit einem Seiten-

blick auf Melanchthon (S. 159), von einer „bißweilen“ frivolen Konsequenzmacherei bei dem Spanier. In anderen Punkten beharrt Servet in der That „auf dem alten Standpunkt“ und in den alten Mißverständnissen, so daß hier die Lektüre unserer Schrift gar zu unerquicklich ist: so, wenn Melanchthon Verleugnung des wahren Glaubens an Christus und Zerstörung der guten Werke vorgeworfen wird. Nur in der Lehre vom Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums bietet dieser Abschnitt schöne und treffende Gedanken, obgleich auch ihre Darstellung manch bedenkliches Urteil in sich birgt, z. B. S. 164: „Alles im Gesetze Gottes war angemessen den vorhandenen Kräften, harmonierte mit den vorhandenen Fähigkeiten, führte hin auf den heiligen Weg“; der „bibelsfrohe“ Aragonier sollte doch St. Paulus kennen.

Befremden erregt dann zunächst die Überschrift von Kap. 9: „Melanchthon, Servets Freund und Feind zugleich, 1543—1553“; indes sie ist bezeichnend: wir werden wirklich darin hin- und hergewiesen, so daß wir nicht recht wissen, woran wir sind. Inhaltlich werden zum Teil frühere Gedanken wieder behandelt, nur daß sie nach einer späteren Ausgabe der Loci entwickelt werden. Daß der Verfasser in den dort vorgenommenen Änderungen Servets Einfluß erkennt, wo ihn andere nicht wahrnehmen, läßt sich begreifen: die von diesem „ausgestreuten Samenkörner“ haben nach S. 172 „für Melanchthon reiche Frucht getragen“, und eine Probe davon wird uns S. 173 pomphast angepriesen. „Die spätere Milde“ der lutherischen Lehre vom freien Willen, von der Wahl der Gnaden und von der Heilsamkeit der guten Werke, ruft Tollin aus, „das konstatieren wir hier, stammt nicht aus Sachsen, sondern aus dem Lande der Inquisition. Das eifrige Studium des Spaniers hat sie nach Wittenberg verpflanzt. Und zu jener Milde in Deutschland den ersten Anstoß gegeben zu haben, dafür gebührt die Initiative dem magister Germaniae, Philippus Melanchthon, dem Schüler Servets“. Gleichwohl aber soll nach S. 167 Magister Philipp, als er den Servet angriff, dessen Dialoge gar nicht, die sieben trinitarischen Bücher sehr oberflächlich gelesen haben, und die *Restitutio Christianismi* erschien erst 1553! Nun könnte er ja freilich die genannten Schriften später gründ-

licherer Durchsicht gewürdigt haben: doch dafür mußte dann der nähere Nachweis geliefert werden. So werden wir denn wohl der Versicherung Servets selbst glauben sollen, daß er nach 1535 verschiedene Werke, noch ehe sie zum Drucke gekommen, dem Melanchthon „zur Kenntnissnahme und Nachachtung“ zugesandt habe (s. S. 155, vgl. S. 150). Leider fehlt jeglicher Versuch, diese auffällige Angabe aus anderen Quellen zu bestätigen. Wer Melanchthons Korrespondenz kennt, weiß, daß er sich über derlei Dinge zu äußern pflegt, und so bequem auch der Eifer gegen Servets Ketzeri als *deus ex machina* für die Vernichtung aller einschlägigen Schriftstücke sonst sich darbietet, so ist doch nicht anzunehmen, daß sämtliche Brieffschaften des Reformators, die etwa gelegentlich davon handelten, den Flammen von Vienne oder dem Scheiterhaufen von Genf verfallen seien. Wir bleiben demnach über das Wie der Ernte Melanchthons auf Servets Acker unaufgeklärt. Sprachlich zeugt auch dies Kapitel von der Flüchtigkeit des Verfassers bei der Benutzung seiner Vorlagen. Melanchthon fordert z. B. dazu auf, das Studium der heiligen Schrift zu lieben und zu pflegen (*amemus ergo et colamus studia libri divinitus traditi*): Tollin macht S. 175 daraus „eine fast bis zur Vergötterung gehende Bibelverehrung“.

In Kap. 10 endlich wird Melanchthon als „der Widerpart des spanischen Antitrinitariers, 1543—1553“ geschildert. Die Verwirrung erreicht hier ihren Höhepunkt. „Melanchthon“, heißt es S. 184, „hat seine Lehrform oft geändert, Servet noch öfter fast. Mit jeder der fünf Phasen in seiner Lehrart nähert sich der Spanier enger der Fassung der ökumenischen Kirche. Auf trinitarischem Gebiete giebt es nicht eine kirchliche Formel, die Servet nicht im Laufe der Jahre sich angeeignet und zu der er sich in seinen Werken nicht ausdrücklich bekannt hätte.“ Mit diesen Sätzen Tollins vergleiche man die ebenda aufgezählten Zugeständnisse Servets und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß der Antitrinitarier ein entsetzliches Spiel mit feststehenden Begriffen getrieben habe; Melanchthon hatte danach in noch größerem Umfange Recht, als der Zusammenhang erfordert, wenn er Loci 1535, Bl. Cv^b sagt: „*Servetus lectori fucum facit.*“ In

den hier berührten Lehrpunkten wird nichts wesentlich Neues geboten. Zur Kennzeichnung ihrer Behandlung jedoch hebe ich zwei Einzelheiten hervor, die sich beide auf derselben Seite (S. 189) finden. Bei der Frage von der Trinität heißt es wieder: „Alles geht Melanchthon wirr durcheinander. Die Logik schwindet.“ Dazu zieht unser Verfasser in Anm. 2 als Beleg eine Stelle der Loci von 1559, Bl. B 5 b an, die er nicht nur dem Wortlaute nach falsch giebt, sondern auch grammatisch nicht verstanden haben kann, hat er anders die sieben Ausrufungszeichen nicht aus purem Vergnügen dazu gesetzt. Weiterhin, Bl. C 7 b, weist Melanchthon auf den Sprachgebrauch der Griechen hin: „Ut nos dicimus nunc usitate personas, ita veteres Graeci dixerunt *σώματα*“, „eine Bemerkung“, meint Tollin, „die er (Melanchthon) naiv genug an Kol. 2, 9 knüpft, gleich als ob Paulus fähig wäre zu lehren: Ich glaube an einen Gott in drei Leibern!“ Wer unseres Verfassers Art zu denken und zu schließen nicht kennt, wird sich dies schwerlich reimen können. In Kol. 2, 9 kommt bekanntlich das Wort *σωματικῶς* vor; zur Erklärung bringt Melanchthon obige Notiz bei, natürlich für den vorliegenden Fall nur die Anwendung in der Einheit zulassend, kurz, *σωματικῶς* heißt nach ihm „persönlich“. Tollin aber erhascht in dem allgemein ausgesprochenen Sage die Pluralform, preßt sie und läßt nun den Magister Philipp *σωματικῶς* gleich „in drei Leibern“ fassen, ungeachtet derselbe gerade zu zeigen sucht, daß *σῶμα* hier nicht in der Bedeutung „Leib“, sondern im Sinne von „Person“ zugrunde liege, ungeachtet er kurz vorher Bl. C 2 b bei dem nämlichen Bibelspruch diese sprachliche Erscheinung singularisch ausgedrückt hat: „Graeci *σῶμα* dicunt, ut nos vulgo personam.“ Nicht also Melanchthons „Mißgeschick im Anschluß (!?) an Servet“ hat jene „Drillinge“ geboren, sondern Tollins Mißdeutung ist ihre Mutter. Zuletzt wirft unser Verfasser noch einen kurzen Blick auf Melanchthons Stellung zu dem beklagenswerten Verfahren Calvins gegen Servet, um dann die Resultate seiner Schrift übersichtlich zusammenzustellen. Wie bedeutend letztere vor der Kritik einschrumpfen, dürfte aus vorstehender Besprechung zur Genüge erhellen.

Dem Präceptor Germaniae ist unser Forscher nicht gerecht geworden. Mit seiner dritten Schrift: „Servet und Buzer“, wendet er sich zu den oberländischen Reformatoren, d. h., wie er es selbst bezeichnet, „auf ein weniger problematisches Gebiet“. Wir sehen also gesicherten Ergebnissen entgegen, trotz der Besorgnis, die uns die „Vorrede“ einflößt.

In der „Einleitung“ mischt sich unter treffende, geistreiche Gedanken manch einseitiges Urteil. Mit Kap. 1, welches „Buzers trinitätslose Zeit“ behandelt, treten wir in die Sache selbst ein. Begrüßt werden wir hier sofort mit dem Satz: „Martin Buzer stand als Zwinglianer in dem Rufe eines Gegners der Lehre von der Dreieinigkeit.“ Der Leutpriester von St. Aurelien in Straßburg, so etwa beginnt der Beweis, war Schüler des Erasmus, und „Erasmus galt für einen Antitrinitarier“. Ob dem Verfasser bei anderen dies als „Vogel“ erschienen wäre, ist zweifelhaft, bei Melancthon sicherlich nicht. Nun versucht er zu zeigen, daß der Führer der Humanisten „arianisch“ gedacht habe; allein nicht mit der erforderlichen Schärfe. An der ersten der angezogenen Stellen hat Tollin nicht gemerkt, daß Erasmus mit seinem Gegner nur spielt, nicht gesehen, daß er, über dessen Unwissenheit spöttelnd, hinzufügt: „Non potuit ille probare spiritum sanctum dici deum, quod tamen ex Paulo probari potest“; die andere reicht ebenfalls nicht hin, um ihn der Abweichung von der Kirchenlehre zu überführen; die übrigen aber entziehen sich geschickt unserer Kontrolle, indem ihre Fundstätten zu allgemein bezeichnet sind, wie „Modus orandi Deum“, „Annotationes in N. T.“, „Colloquia familiaria“, ohne irgendwelche nähere Angaben. Indes Thatsache ist, daß Luther beim Marburger Gespräch sich auf briefliche Mitteilungen berufen hat, wonach zu Straßburg Gewisse (quidam) geäußert hätten: „Arium si illius libri extarent de Trinitate rectius quam divum Augustinum vel alios orthodoxos patres docuisse.“ Mag dies auch immerhin auf Buzer gehen, so kann es doch nimmermehr für den weiteren Aufbau unserer Schrift die Grundlage bieten, da wir den Grad der Wahrheit jener Nachricht nicht mehr zu bestimmen vermögen, die Abgesandten Straßburgs aber, und darunter Buzer, zu Marburg

einen Artikel unterschrieben haben, wonach sie glauben und halten, daß „Gott einig im Wesen und Natur und dreifaltig in den Personen, nämlich Vater, Sohn, heiliger Geist, allermassen wie im Concilio Niceno beschlossen und im Symbolo Niceno gesungen und gelesen wird bei ganzer christlicher Kirchen in der Welt“. Demnach muß Bugers „trinitätslose Zeit“ vor Oktober 1529 liegen. Wir werden von unserem Verfasser auf dessen „evangelische Erörterungen im Predigerkloster zu Straßburg, 1525 und 1526“ aufmerksam gemacht; allein es steht doch bedenklich mit diesem Hinweis, da uns dabei zugemutet wird, anzunehmen, daß die mündlichen Vorträge freier gewesen seien, als die später veröffentlichten: welch ein schrankenloses Gebiet alsdann für eine ungezügelte Phantasie! Im Druck erschienen sie als „Enarrationes in evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo 1527“ und als „Enarratio in evangelion Johannis 1528“. Was daraus angezogen wird, genügt nicht, um Buger als „Antitrinitarier“ hinzustellen. Von dem Abschnitt aus der Epistola nuncupatoria zu dem ersten Kommentar (S. 26 f.) erklärt Tollin selbst S. 28: „Nicht nur das Wort Trinität fehlt, sondern auch die Sache, also auch die Polemik dagegen“; er hat ihn demnach nur wegen der Servet „sympathischen“ Sprache darin ausgehoben. Sonst macht er nur noch eine Bemerkung zu Matth. 3, 11 geltend, wo es heißt: „Nota spiritum sanctum, hoc est, sanctam illam et divinam virtutem atque energiam, qua afflatae divinitus mentes innovantur“ etc. Auf die Schilderung des heiligen Geistes hier als „einer unpersonlichen Gotteskraft“ legt er besonderes Gewicht. Aber darf man wohl mit einem gelegentlich und an seinem Orte nicht unpassend angebrachten „das ist“ so umgehen? Dann müßte Buger auch Christum für unpersonlich gehalten haben, da in seiner Apologia 1526, Bl. 23^b steht: „Christum, hoc est, gratiam, peccatorum expiationem, iustitiam, salutem, vitam.“ Wenden wir uns zum Johannes-Kommentar von 1528: denn auf die Ausgabe der Enarrationes in quatuor evangelia recognitae von 1530 einzugehen, verbietet uns die Marburger Unterschrift. Buger sagt dort Bl. 14^a: „Equidem Christum nostrum illum יהוה fuisse, nihil dubito,

qui patribus locutus fuit: nam Deum nemo unquam vidit“; er unterscheidet also Gott (Elohim) und Jehova, unter letzterem Christum verstehend. Darauf fährt er fort: „Quicquid divinitus hominibus dictum factumve est, opus fuit Verbi, quod erat initio, per quod sunt omnia facta. Quapropter cum יהוה essentiam vel authorem essendi significet, idque vere sit aeternum Verbum Patris, hoc ipso ineffabili illum (Christum) nomine designatum fuisse credo.“ Und am Rande heißt es noch ausdrücklich: „Christus ille adorandus יהוה.“ Trotzdem behauptet unser Verfasser S. 51: „Bis Mittsommer 1528 (der Johannes-Kommentar erschien im April) hat Martin Bucer bei der trinitätslosen Fassung des einen alleinigen Gottes sich beruhigt, den Geist als göttlich sich (!) belebende Kraft annehmend und den Sohn begrüßend als unseren Herrn und Gott (Elohim [!]), der uns zum einigen Gott (Jehova [!]) führen will.“ Ebenso irrig ist der Satz S. 44: „Einerseits ist Christus bei Bucer 1528 mit Gott ganz identisch, anderseits ist er als Mensch seit seiner Fleischwerdung bis in alle Ewigkeit ganz anders geartet wie Gott.“ Es kommt uns hier nur auf den ersten Teil desselben an, der doch offenbar besagen soll, Bucer habe in der Gottheit keinen Personenunterschied gelten lassen. Aber er erklärt ja Bl. 180 a: „Unum siquidem sunt ipse (Christus) et pater, eadem utriusque virtus et potentia“, und Bl. 14 b f.: „Satis nobis fuerit agnovisse Dominum nostrum Deum esse, eundem cum patre.“ Tollin irrtet sich indes (S. 31) mit den Worten: „Macht Bucer nicht den heiligen Geist zu einer neuen, der dritten Person, so ist er immer noch kein Trinitarier“, und zieht nun ähnliche Stellen wie oben beim Kommentar zu den Synoptikern an. Da dort schon darauf geantwortet ist, so hebe ich aus der Enarratio in evang. Johannis nur eine zur Besprechung heraus. Bl. 37 a heißt es hier: „Deus unus est, neque esse potest inter ipsum (Patrem), Verbum suum et spiritum sanctum, hanc salvificam et omnium vivificatricem virtutem, de qua hic agitur, ullum substantiae discrimen.“ Vorher ist die Rede von der Verheißung des heiligen Geistes, die der Herr seinen Jüngern giebt: „Christus paracletum suis se

missurum, sed a patre pollicetur“, es werden also deutlich von einander unterschieden der Paraklet, Christus und der Vater; wenn nun aber zwischen dem heiligen Geist, der nach dem Zusammenhang bei Buger der Paraklet, dem Wort und dem Vater kein Unterschied in der Substanz ist, so kann er nur in der Person bestehen. Keinen Zweifel über seine Stellung gestattet endlich der Umstand, daß in der Disputation zu Bern, Januar 1528, gerade Buger es war, der seine Übereinstimmung mit den kirchlichen Formeln Pater ingenitus, Filius Patri coequalis, Spiritus Sanctus ab utroque procedens als „in göttlicher gschrifft gegründet“ aussprach. So konnte er denn 1530 wahrheitsgemäß versichern, er habe mit der Anerkennung des ersten Marburger Artikels nichts widerrufen.

Nach dem Bisherigen muß Kap. 2 über „Martin Bugers, des Kirchenpolitikers, trinitarische Anwandlungen“ stark modifiziert werden. Im Grunde könnte es wegfallen; doch wird manches darin berührt, was von Interesse ist, Bugers „Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegenteils“, das Marburger Gespräch u. a. Jetzt beginnt auch Servet wieder unser Auge auf sich zu ziehen. Im vorigen Kapitel war nur leise darauf hingedeutet, daß er Bugers Ruf vernommen haben könne; hier erfahren wir schon, wie er an dessen Gedanken anknüpft, einen derselben zum durchgreifenden Grundsatz für seine Exegese und Theologie macht, einen anderen sehr geschickt ausführt u. s. w. Nach S. 64 soll der Spanier den Kommentar Bugers zum Matthäus von 1527 ¹⁾ auf seiner zweiten, den Kommentar zum Johannes von 1528 auf seiner dritten Lehrstufe benutzt haben, und die Ausgabe der evangelischen Erörterungen von 1530 soll „der Wurzelgrund von einer ganzen Reihe servetianischer Lieblingsgedanken“ sein. Ja, „aus falscher Nachgiebigkeit“ behauptete Servet „1546—1553 bisweisen ähnlichen Unsinn“, wie Buger 1536 (s. S. 68). Aber „Buger war darum doch nicht Servets Lehrer“. Die Begründung für diesen letzten überraschenden Satz mag man S. 70 nachsehen!

¹⁾ Vorher (S. 25) hatte Tollin geurteilt, Servet habe Bugers Schriften nur in der Ausgabe vom März 1530 gekannt, — ein Widerspruch ohne Belang.

In Kap. 3: „Servets Übertritt von Quintana zu Buzer“, läßt Tollin beide Männer zu Augsburg 1530 ihre persönliche Bekanntschaft machen. Mit Verwunderung lesen wir gleich zu Anfang: „Es hat eine Zeit (Ende 1536) gegeben, wo Luther den Straßburger Herkules (Buzer) einlud, seine Erbschaft anzutreten und, sobald er dahin wäre, an seiner Statt vor Kaiser, Papst und Volk die Gesamtforge für die evangelische Kirche zu übernehmen.“ Baums „Capito und Buzer“ ist dafür die Quelle. Allein weit entfernt, Buzer mit der Gesamtforge für die arme Kirche, wie Baum teilnehmend sich ausdrückt, zu betrauen, macht Luther ihm und dem Iphosithenes vielmehr die ernstesten Vorhaltungen und warnt sie vor verderblichem „Umhermänteln“ (s. Köstlin, Martin Luther, Bd. II, S. 352). Baum, der überhaupt wenig zuverlässig ist, hat einen späteren Brief falsch verstanden und seinen Inhalt so noch mit einem früheren Vorgang zusammengewirrt, Tollin aber ohne Prüfung dessen Darstellung angenommen und noch weiter aufgebauscht. Dies erweckt kein günstiges Vorurteil für unseren Abschnitt. Wir können uns denn auch kein unfruchtbareres Ergebnis denken, als er uns bietet: für einen persönlichen Verkehr Buzers mit Servet in Augsburg 1530 ist nichts beigebracht, das Beweiskraft hätte, — nicht einmal, daß letzterer zur Zeit des Reichstages sich dort aufgehalten, ist sicher festgestellt. Daher beschränke ich mich darauf, einige Einzelheiten näher zu beleuchten. Nach Tollins Angaben scheint Quintana in Bologna 1529/30 noch kaiserlicher Kaplan gewesen zu sein; dann gab es dort mehrere: denn in italienischen Quellen finden wir bei den Bologner Verhandlungen erwähnt il capellano di Sua Maestà don Pietro Sarmiento de' Conti di Salinas, und dieser soll bei der Krönung des Kaisers mitgewirkt haben. Ungeschichtlich wird S. 83 schon 1530 von Landgraf Philipps Doppelhehe als von einer Thatfache gesprochen. Bei der „Musterung der Theologen in Augsburg“, die Servet nach S. 84 „sicher“ vorgenommen haben soll, wird von Urban Rhegius gesagt: „Den Michael Servet erwähnt er bis nach seinem Regertode nirgend. Nachher freilich, als durch den Scheiterhaufen von Genf die Aufmerksamkeit der Welt auf den Spanier gerichtet wird, da ermuntert und be-

lobigt Rhégius den Calvin u. s. w.“ Nun ist aber Urban, den unser Verfasser bei der Theologenrevue vor Augen hat, volle 12 Jahre vor Servet gestorben! Die Behauptung S. 89, von den Marburger Artikeln hätten damals in Deutschland nur wenige etwas gewußt, widerlegt sich durch die Zahl der sofort erschienenen Ausgaben derselben. Wie unzuverlässig die Citate sind, davon nur ein Beispiel! Auf S. 100 läßt Tollin Luther 1521, auf S. 125 gar 1520, einsam mit Hutten und Buger auf der Ebernburg sitzen und beruft sich dafür auf Röstlin (M. Luther, Bd. I, S. 441f.), wo gerade hervorgehoben wird, daß Luther nicht dorthin gegangen. Nach S. 104, Anm. 1 hatte Servet die Gewohnheit, alle Freundesbriefe zu verbrennen; dies wird als Zeichen seiner Verschwiegenheit gerühmt: sonst werden gelegentlich dessen Gegner dafür gebrandmarkt. So gehen wir sachlich fast ganz leer aus.

Kap. 4: „Die gemeinschaftliche Lutherreise nach Koburg und zurück“, tritt, soweit es sich auf Servet bezieht, genau in die Fußtapfen seines Vorgängers. Mit der Fahrt des spanischen Jünglings nach Koburg zu Luther als Bugers Famulus ist es nichts: dies ward schon bei „Luther und Servet“ gezeigt. Indem ich mir daher hier jeden Blick auf das Gemälde versage, das Tollin auf vage Voraussetzungen hin mit gewohnter Kühnheit davon entworfen und bis ins einzelinste ausgeführt hat, kann ich doch nicht umhin, zu Bugers Reise einen Beitrag zu liefern, da sie inbezug auf ihre Zeit einen vielumstrittenen Punkt bildet. Nach Capitos Schreiber an Zwingli vom 27. Septbr. 1530 (s. Zuinglii Opp. ed. Schuler et Schulthess VIII, 521) verließ Buger am 19. Septbr. Augsburg, um sich nach Koburg zu begeben. Dies bestimmte Zeugnis wird nicht durch Tollins unglücklichen Einwand entkräftet, daß es sich erst in einem neun Tage später aus Straßburg geschriebenen Briefe finde. Gewiß hatte Buger dorthin seine Reise zu Luther gemeldet, und Capito beeilte sich, den Schweizern davon Mitteilung zu machen. Bestätigt wird jene Angabe durch Hans Ehinger, Memmingens Gesandten zu Augsburg, der unter dem 19. Septbr. zuerst berichtet, daß Buger mit dem Kurfürsten von Sachsen und Herzog Ernst von Lüneburg nächstens zu

Dr. M. Luther gen Koburg reiten werde, dann aber, da er noch im Laufe des Tages andere Kunde erhielt, nachträglich hinzufügte: „Er [Buzer] ist auf Datum mit den von Nürnberg weg zum M. Luther“ (s. Fr. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, II. IV). Schon am 22. Septbr. zeigt sich Ehinger mit Buzers Reiseplan vertrauter; denn er schreibt an die „geheimen Räte“ von Memmingen: „Noch in 2 Tagen wird Martinus Buzer selbst beim Dr. M. Luther zu Koburg auf dem Schloß sein.“ Am 25. Septbr. will Lazarus Spengler, wie er in seinem Briefe an Veit Dietrich (s. Mayer, Spengleriana, S. 77) sich ausdrückt, noch „gern sehen, ob sich der Doktor mit Buzer vergleichen und wie er seinen Geist verteilen werd“, mußte also bis da von keiner Rückkehr des Straßburgers von Koburg. Nach Seidenmann (de Wette, II. VI, S. 710), der sich dabei auf Hassensamps Hess. Kirchengesch. stützt, war Buzer am 29. Septbr. wieder in Nürnberg, und hier traf er mit dem Gefolge des Kurfürsten von Sachsen zusammen. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Baums Darstellung in seinem „Capito und Buzer“ (S. 473 ff.), dem Tollin wesentlich folgt, an chronologischen Fehlern leidet; wahrscheinlich hat er das Briesdatum verlesen, und infolge dessen sind die einzelnen in Buzers Schreiben erwähnten Tage von ihm eine Woche zu früh angesetzt. Kam Buzer am Sonntag in Koburg an, so ist dies der 25. Septbr., nicht der 18., wie Baum und Tollin wollen: dann ordnet sich jede weitere Angabe bequem ein, während die beiden eben genannten Forscher nicht nur mit jeder sonstigen Nachricht darüber in Widerspruch stehen, sondern auch ihre Zuflucht zu einem an sich schon unglaublichen „Gewalttritt“ nehmen müssen. Erst in Nürnberg soll nach S. 134 Buzer von Melanchthon zu einem tête-à-tête vorgelassen sein. Wir erinnern uns, daß die Behandlung, die angeblich ersterer zu Augsburg von letzterem erfahren, nicht wenig anstößig erscheinen mußte: Servet fühlte darob ein förmliches Grauen vor seinem einst verehrten Lehrer. Darauf kommt Tollin jetzt zurück. „Eine persönliche Unterredung Buzers mit Melanchthon während des Reichstages von Augsburg“, sagt er, „ist oft behauptet, aber nie bewiesen worden.“ Aber er hätte den Beweis

leicht selber finden können. Man vergleiche nur Corp. Ref. II, Sp. 311. 314f. 315f. 356; dazu nehme man Zwinglis Brief an Capito d. d. Tiguri ultima Aug. 1530 (Opp. VIII, 503f.), wo es heißt: „Quae Philippus Augustae, cum Bucero tandem sese exhibuit, concesserit, ex ipso arbitror Bucero intellexisti“, und Ehingers Bericht vom 28. August: „Buzer hat mir selbst gesagt, wie er und Philipps Melanchthon des Sakramentes halben einig wären, und wie fleißig sie zu beiden Theilen dem Luther, Zwingli und Kolampadi geschrieben haben.“ In der nun folgenden Beschreibung der Rundreise Buzers durch die oberländischen Städte und die Schweiz fließen dem Verfasser hinreichend gute Quellen, die Data sind daher meistens richtig; daß aber Servet den Straßburger Reformator bis nach Basel begleitet habe und dort zurückgeblieben sei, ist ohne alle Gewähr; vielmehr scheint er sich schon daselbst bei Kolampad befunden zu haben, als Buzer eintraf. Schon bald danach fiel indes der Spanier dem Baseler Antistes lästig, und er hielt es daher für geraten, die Stadt zu verlassen, etwa Ende Oktober 1530, meint Tollin, und sich ins Elsaß zu begeben.

„Servets erster Aufenthalt in Straßburg“ ist demnach Gegenstand des 5. Kapitels. Unser Verfasser begründet zunächst treffend die Wahl des Ortes und giebt uns dann eine anmutende Schilderung der dortigen Verhältnisse. Sobald er jedoch spezieller auf den Spanier zu reden kommt, wird er wieder überschwenglich: Servet ist ihm „der fromme, sprachgewandte, gelehrte, autoritätenfreie, feurig energische Bibelheros“ (alle diese Epitheta stehen so hinter einander), „der überreich begabte aragonische Schriftgelehrte“, „ein Eigentum aller Konfessionen“ u. s. w. Dabei entschlüpft ihm S. 154 das vielleicht zutreffendste Urtheil über seinen Geisteshelden: „Die spanische Weise, alles Wissen, das man unterwegs aufgerafft hat, flugs an den Mann zu bringen, spricht sich deutlich in des adeligen Jünglings sieben Büchern von der Dreieinigkeit aus.“ Von diesem Rasseystem erhalten wir denn auch sogleich (S. 156) ein schlagendes Beispiel. Bugenhagen hatte im Jahre 1525 Anmerkungen zu einigen neutestamentlichen Briefen herausgegeben. Sie waren auch bei Knobloch in Straßburg gedruckt

worden. Hier findet sich im Inhaltsverzeichnis der Satz: „Personarum respectus apud Deum nihil valet“, d. h. „bei Gott gilt kein Ansehen der Person“, wie Bugenhagen denn im Texte den Sinn noch ausführlicher darlegt. Tollin bemerkt dazu: „Es ist nicht antitrinitarisch gemeint, Servet aber konnte es so fassen.“ Kein vernünftiger Mensch kann das auf die Personen in der Gottheit beziehen; aber der „bibelradikale“ Spanier thut es. So wird nun auch Bugenhagens Glaube „trinitätslos“ gemacht. Einer Widerlegung bedarf dergleichen nicht. Jrgend einen Gedanken aus dem Zusammenhang herausreißen, ihn bald abschwächen, bald überspannen, ja geradezu verdrehen — das ist die Auslegungskunst des aragonischen „Riesen“, ein reines Prokrustes-Verfahren.

Nachdem Servet in Straßburg noch das letzte Buch seines Erstlingswerkes ausgearbeitet hatte, ließ er das Ganze 1531 unter dem Titel „De trinitatis erroribus libri septem“ im Druck erscheinen: dies war sein erster „öffentlicher Angriff auf die Irrungen der Schulen in Sachen der Dreieinigkeit“, von dem Kap. 6 handelt. Tollin weiß die verschiedensten Umstände herbeizuziehen, durch welche gerade das Jahr, in dem sein Spanier als Schriftsteller auftrat, merkwürdig sei; wir können davon absehen, da es mit unserem Gegenstand in keiner näheren Beziehung steht. Darauf wird in gewohnter Manier eine Charakteristik des Prokrustes gegeben, das bald so viele Federn in Bewegung setzte. Endlich werden die Spuren des Aufsehens, das die sieben Bücher von den Irrungen erregten, aufgewiesen: dies in durchaus befriedigender Vollständigkeit und mit ruhigerem Urteil.

Manch gärendes Element beherbergte die Stadt, die jetzt auch den Servet aufgenommen. Sein Verhältnis zu der „Straßburger Opposition“ gegen die kirchliche Richtung sucht nun Kap. 7 des weiteren darzulegen. Daß ihm die dortige Stimmung vorher so völlig unbekannt gewesen, wie es Tollin behauptet, ist nicht anzunehmen: die Entscheidung hängt freilich davon ab, ob sein Aufenthalt in Basel nur wenige Tage (nach unserem Verfasser vom 13. Oktober bis gegen Ende des Monats) oder länger gedauert hat. Letzteres ist wahrscheinlich: Quintana sagte später aus, daß

er in Basel adiutor di Oecolampadio per alcun mesi gewesen. Bei Oecolampad mag er auch die Abgesandten der Waldenser aus der Dauphiné, die im Herbst 1530 in Basel eingetroffen waren, kennen gelernt haben; ihr Bekenntnis „Credimus Deum trinum et unum“ konnte er nimmermehr unterschreiben (gegen Tollins „getrost“, S. 176, Anm. 2; vgl. Hagenbach, Oecolampad und Mykonius, S. 156). Inniger ward die Verührung mit den Wiedertäufern und den mit Recht von ihnen unterschiedenen Freitäufern im Elsaß. Wir werden daher tiefer in deren Anschauungen eingeführt und erhalten von ihren vornehmsten Vertretern ein anschauliches Bild. Dieser Abschnitt ist besonders lesenswert, die Diktion gefällig. Daß unter den vielen Einzelheiten hier manche nicht begründet ist, kann nicht mehr auffallen.

In Kap. 8 kehren wir zu den Hauptpersonen unserer Schrift zurück: „Martin Buger nimmt Stellung gegen Michael Servet.“ Raum war das Werk von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre fertig gedruckt, so übersandte es der Autor dem Straßburger Reformator nebst einem Begleitschreiben. Noch ist Bugers Antwort darauf vorhanden. Wir entnehmen daraus, daß der „schweigsame“ Spanier in Straßburg nicht so still gegessen hat, wie es Tollin hinstellt. Buger meint, der Magistrat werde ihn nicht dulden, wenn er seine Anwesenheit in der Stadt erfahre; ihm selbst zwar, fügt er hinzu, sei sein Aufenthalt nicht lästig, „falls er niemand störe oder verführe“. Das giebt doch entschieden der Vermutung Raum, daß in der Richtung bereits gravierende Thatsachen vorlagen. Diesen heißen Punkt hat unser Verfasser ganz übergangen. Allerdings war es ja am wichtigsten, den dogmatischen Teil des Briefes zu entwickeln, und das hat er von seinem Standpunkte aus zur Genüge gethan: der Ausdruck geht auch hier über das Maß hinaus. Weiterhin folgen interessante Mitteilungen über Buchdruck und Buchhandel jener Zeit, die aber im Anschluß an Servets Schrift durchaus berechtigt sind: wir bekommen dabei zugleich einen Einblick in die damalige Bücherzensur. Noch ist anerkennend hervorzuheben, daß Tollin mehrfach aus noch ungedruckten Quellen geschöpft hat, die er jedoch nicht immer richtig gelesen. So führt er S. 226 eine Stelle in folgender Übersetzung an:

„Sind wir doch jetzt aufgelöste Nachen (*dissolutae scapae*).“ Da vorher von mangelnder Kirchenzucht (*disciplina*) die Rede ist, so muß es ohne Zweifel *scopae*, „Besen“, heißen. Am Schlusse unseres Kapitels geht Servet wieder von Straßburg nach Basel: die Lösung, welche unser Verfasser von der Sache giebt, befriedigt nicht. „In Straßburg“, sagt er, „hätte Michael (im Kampfe mit Buzer) siegen können; aber der Besiegte wäre sein Lehrer gewesen. Pietätlos erschien ihm das.“ Vielmehr wird der Grund darin gelegen haben, daß er sich dort nicht mehr sicher fühlte.

Schon in vorbezeichnetem Briefe hatte Buzer Servets Ansichten bestritten: es war nur natürlich, daß er, sobald dessen antitrinitarisches Werk sich verbreitete, auch vor dem Publikum in seinen Vorträgen die darin enthaltenen Irrlehren widerlegte. Tollin findet, daß er es nicht gewagt hätte, den Aragonier persönlich anzugreifen, so lange derselbe in Straßburg gewohnt habe: mit mehr Recht könnte man wohl behaupten, daß dieser sich zu zeitig aus dem Staube gemacht, da seines Bleibens in der Stadt nicht länger gewesen. Was nun unserem Verfasser darüber an Nachrichten zugebote gestanden, hat er im 9. Kapitel verwertet, dessen Überschrift „Buzer reißt Servet in Stücke“ uns sogleich die Tollinsche Manier verrät. Stoßen wir uns nicht an dem Farbenauftrag zugunsten des künftigen Märtyrers, nicht an einzelnen Widersprüchen und ungerechtfertigten Folgerungen, nicht an den aus früheren Abschnitten mitgeschleppten falschen Auffassungen, so gewährt uns die Darstellung hier Genuß und Gewinn. Das Resultat wird S. 246 in geschickt gewählten Worten, die dem „stolzen Aragonier“ nichts vergeben, dahin ausgesprochen: „Materiell hatte Michael Servet gesiegt; formell war Buzer, wenn auch nicht der Sieger, so doch über den Abwesenden in Straßburg und Umgegend der Triumpator.“

Bei solchem Verhältniß ist es nur wunderbar, wie alsbald das nächste (Schluß-)Kapitel von „Servets Widerruf und Buzers Wiederannäherung“ handeln kann. Es muß in der That ein Pyrrhus-Sieg gewesen sein, den der Spanier davongetragen, wenn er alles das dem Straßburger nachgegeben, was S. 248 f. auf-

gezählt wird. Seinen „Widerruf“ leistete er in den „zwei Dialogen über die Dreieinigkeit“, welche Anfang 1532 erschienen. Sie erregten weit geringeres Aufsehen als die erste Schrift; doch nimmt Buger selbst auf sie in einem von Tollin auszugsweise mitgetheilten Rundschreiben an die schweizerischen Amtsbrüder vom 1. Juli 1532 Rücksicht. Vorher schon hatte Servet an den Straßburger einen nach Tollins Urtheil „freundlichen Brief“ gerichtet, in welchem der Adressat jedoch sich „gegeißelt“ fühlte. Buger antwortete unter dem 8. Juli 1532, also kurz nach dem Erlass seines Zirkulars an die Schweizer. Von einer Annäherung an den Spanier kann hier nicht die Rede sein; denn es werden meistens nur durch dessen Brief hervorgerufene Bemerkungen über theologische Dinge gemacht, — die teilnehmende Anrede und der fromme Wunsch am Ende kommen um so weniger dafür in Betracht, als Buger noch erst acht Tage vorher Servets Bücher als „gottlos“ bezeichnet hatte. Zwei Punkte sind es besonders, auf die im Anschluß an den letzten Briefwechsel unsere Aufmerksamkeit gerichtet und an die sie gefesselt wird, die Lehre von der Gotteskindschaft und die Anschauung beider Männer vom Abendmahl. Hier bietet der Verfasser verwendbare Ergebnisse, wenngleich manche Sätze eine strengere Prüfung nicht bestehen möchten, auch die Umbildung der Abendmahlslehre bei Buger schwerlich dem Einflusse Servets zuzuschreiben ist. Es wird richtig bemerkt (S. 270), daß bei der Mangelhaftigkeit der Servet-Urkunden es unmöglich sei, die Beziehungen zwischen Servet und Buger in ein volles Licht zu stellen: wir können hinzufügen, daß darin Tollin weitaus das Beste geleistet hat, namentlich zeigt die zweite Hälfte unserer Schrift einen stetigen Fortschritt.

Unser Verfasser stellt noch weitere Arbeiten über Servet in Aussicht. Möge er Zucht an sich selbst üben und den Quellen gegenüber keuschen Sinn beweisen! Nach seinen vorliegenden Schriften ist unsere Hoffnung auf Gewinn von Thatsachen durch ihn nicht groß; bleibend aber wird die Anregung sein, die von ihm ausgegangen ist. Den Anstoß zur Revision des Prozesses Servets und seines vorgängigen Lebens und Wirkens gegeben zu haben, und zwar einen Anstoß, der seine Kraft behalten wird, bis der

Geschichte und damit der Wahrheit Genüge gethan ist: das i
Tollins unleugbares und hoch schätzenswertes Verdienst.

Potsdam.

D. K. F. Knaake.

2.

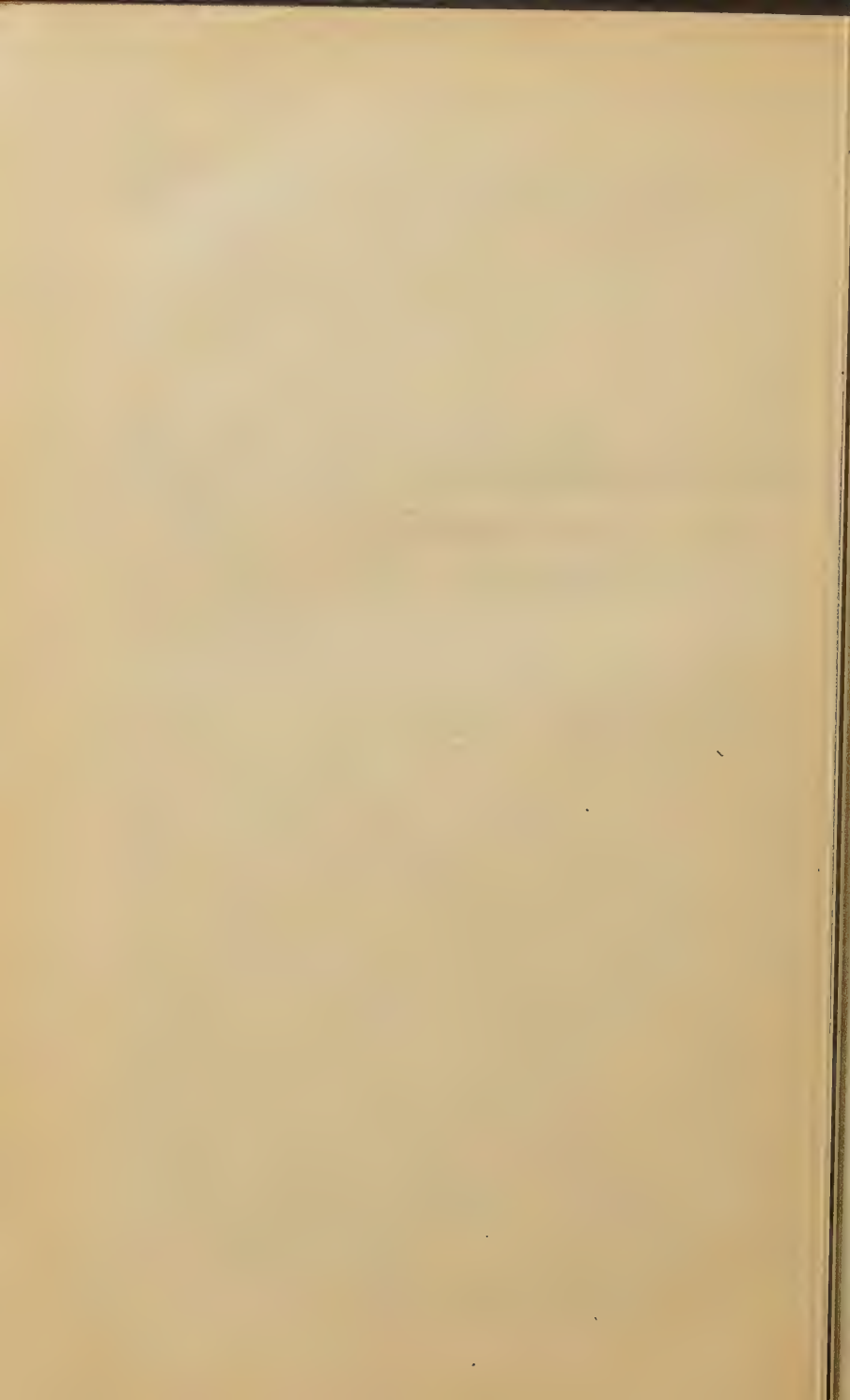
W. Nowack, Der Prophet Hosea erklärt. Berlin 1880
Mayer u. Müller. XXXVII & 255 S. 8°.

Es giebt doch zu denken, daß der Verfasser dieses durchwe
tütig und solide gearbeiteten Kommentars in der Vorrede nu
die bescheidene Hoffnung ausspricht, daß man seine Arbeit nich
überflüssig finden werde. Sicherlich ist sie das nicht, aber nac
unserer festen Überzeugung sind es andere Dinge, die wir nötigen
brauchen, als den endlos verlängerten Kommentarienbandwurm
Fehlt uns doch immer noch die eigentlich gesicherte Grundlage de
ganzen wissenschaftlichen Baues unserer Disziplin: ein mit Hilf
aller wichtigen Handschriften, Übersetzungen und guten Konjekturen
kritisch festgestellter Text des Alten Testaments, ein auf sicheren
Basis wahrhaft methodischer semitischer Sprachvergleichung gegrün
detes Vexikon und eine nicht aus vereinzelt haltlosen Bemerk
ungen zusammengestoppelte, sondern nach wissenschaftlichen Prin
zipien bearbeitete systematische Syntax der hebräischen Sprache des
Alten Bundes. Zur Lösung dieser Aufgaben sollten sich alle tüch
tigen Kräfte im Gebiete der alttestamentlichen Forschung ver
einigen, anstatt immer wieder in Kommentaren unter dem Ballast
der mitgeschleppten exegetischen Überlieferung das wirklich brauch
bare (auch für die obigen Zwecke brauchbare) Neue, das sie bringen,
zu verstecken und den Leser durch einen Wirrwarr ad hoc bei
gebrachter grammatischer, lexikalischer, archäologischer, topogra
phischer, biblisch-theologischer und anderer Bemerkungen zu be
täuben, derart, daß derselbe von dem zu erklärenden Schriftsteller
oft vielmehr hinweg — als in denselben eingeführt wird — Es

PETER GUSTAV KAWERAU. Luther und seine Bezieh-
ungen zu Servet (Rezension von Tollin's Lu-
ther und Servet).

Theologische Studien und Kritiken.

LI. (1878), 479-498



1.

Luther und seine Beziehungen zu Serbet.

Von

Kawerant,
Pfarrer zu Klemzig.

Jahr für Jahr wird unsere Kenntniss der Reformatoren und ihrer Zeit durch werthvolle Einzelforschungen und Publicationen bereichert, und oftmals genug geschieht es, daß durch neu erschlossene Quellen bisher gültige Urtheile berichtigt werden, daß das Bild jener großen Zeit nicht nur um charakteristische Züge vermehrt, sondern auch in einzelnen Strichen umgezeichnet und modificirt wird. Dennoch sind wir über die Hauptträger der Reformationsbewegung so weit orientirt, ihre äußere und innere Geschichte liegt in solchem Umfange bereits vor uns aufgeschlossen, daß wir uns eines gewissen Befremdens nicht erwehren können, wenn jemand mit Forschungen hervortritt, welche das uns wohlbekannte Bild eines der Reformatoren in wichtigen Punkten umgestalten, und wenn er ganz neue Aufschlüsse über denselben zu geben sich anheischig macht. In besonders hohem Maße gilt dies von dem Bilde Luthers: seine äußere Lebensgeschichte und ebenso seine theologische Entwicklung, beides ist mit minutiösem Fleiße durchforscht, so daß sein Bild in klaren und bestimmten Zügen vor uns erschlossen steht. Wer da ein Neues zu bringen unternimmt, muß sich auf eine skeptische Aufnahme und auf ein stark kritisches Verhalten vonseiten des theo-

logischen Publikums von vorn herein gefaßt machen. Mit solcher Empfindung stehen wir der Arbeit des Vic. Tollin über „Luther und Servet“ (Berlin 1875) gegenüber. Die Zusammenstellung beider Namen hätte nichts befremdliches, so lange es sich etwa nur um eine geschichtliche Parallele beider handelte, — und in der That versucht Tollin auch eine solche, indem er Luthern, als dem Repräsentanten der „augsbургischen Reformation“ Servet als den geistig bedeutendsten Vertreter der „Reformation des freien Gewissens“ gegenüberstellt ¹⁾. Aber wir finden viel mehr in dieser Quellenstudie als nur eine derartige Parallele, wir lesen von Servets persönlicher Bekanntschaft mit Luther und einem darauf erfolgten tiefgreifenden Einfluß des Spaniers auf den Wittenberger — und da beginnt unsere Ueberraschung. Denn von Beziehungen dieser beiden Männer zu einander hatte man bisher schlechterdings nichts gewußt. Weder die bisherigen Bearbeiter des Lebens und der Lehre Servets wie Mosheim, Trenchel (in seinen „Antitrinitariern“ und in seinem Artikel „Servet“ in Herzogs Real-Enc.) und neuestens Pünjer (De M. Serveti doctrina, Jena 1876, S. 100) hatten davon etwas entdeckt, noch hatten anderseits die Biographen Luthers Anlaß gefunden, von irgend welchen Beziehungen Luthers zu Servet zu berichten; man vgl. z. B. die kurze und nur beiläufige Erwähnung, die Servet bei Röstlin (M. Luther, Thl. II, S. 325) gefunden hat. Nun erhalten wir dagegen von Tollin folgende neue und überraschende Aufschlüsse über das Verhältniß beider zu einander. 1) Eine persönliche Begegnung beider habe während des Reichstages zu Augsburg im September 1530 stattgefunden, indem nämlich Servet Buzern am 18. Septbr. auf seinem Ritt nach Roßburg zur Besprechung mit Luther begleitet habe ²⁾. 2) Und diese Begegnung sei auch für

1) Wie weit letztere Bezeichnung zutreffend sei zu untersuchen, liegt nicht in unserer Absicht bei diesen Zeilen. Wir verweisen hiefür auf die treffende Kritik, welche Pünjer (Theolog. Literaturzeitung 1876, S. 294) gegeben hat.

2) Das Datum des 18. Septbr. für die Abreise von Augsburg hat Tollin wol dem Berichte Baums (Capito und Buzer, S. 473. 474) entnommen; Röstlin hat mit Recht daran erinnert, daß dasselbe corrigirt werden

Luther von großer Bedeutung gewesen, denn er behandle Servet stets mit einer seltenen Rücksicht, der Aragonier habe es ihm angethan, so daß er viel gelinder mit ihm verfare, als mit seinen Gefinnungsgenossen Campanus und Wigel und ebenso viel milder über ihn urtheile, als die süddeutschen und Schweizer Theologen. 3) Auch in Luthers nächster Umgebung seien Servets Schriften eifrig gelesen und auffallend gelinde beurtheilt worden. 4) Aber — bei aller Milde gegen die Person des Antitrinitariers — hätte doch sein Auftreten Luthern zu einer wichtigen und folgenschweren Frontveränderung getrieben. Er, der einst selbst ernste trinitarische Anfechtungen durchgemacht, werfe sich nun der Tradition in die Arme; die kirchliche Continuität, die Autorität der Kirchenväter, ein katholisch gedachter Begriff von Kirche und Priesterstand: das seien die Stützen, mit denen er fortan in schneidigem Widerspruch gegen seine ganze Vergangenheit, die durch Servet vertretene, auf Bibel und christliches Gewissen gestützte Reformationsbewegung niederzuhalten suche. 5) Und aus der größeren Schrift Tollins (Lehrsystem Servets, 1876, Thl. I, S. 216) nehmen wir noch als ein in ähnlicher Weise uns überraschendes Novum den Satz hinzu: Servet sei es gewesen, von dem Luther und seine Kampfgenossen in ihrer Christologie entschiedenes Auftreten gegen den Doketismus gelernt hätten.

Halten diese neuen Aufschlüsse Tollins die Probe aus, dann wäre allerdings der Einfluß Servets auf Luther recht beträchtlich und eine wesentliche Lücke in den bisherigen Arbeiten über Luthers Entwicklungsgang vorhanden gewesen. Prüfen wir denn seine Behauptungen auf die Solidität ihrer Quellenbegründung, und zwar in derselben Reihenfolge, in der wir sie soeben dem Leser vorgeführt haben.

müsse; denn hat nach Baum die Besprechung mit Luther schon am 19. und 20. Septbr. stattgefunden, so hätte Butzer ja bereits am Abend des 18. in Koburg eintreffen müssen (a. a. O., S. 245. 631). Anders Seidemanns Angabe, Butzer sei erst am 19. von Augsburg abgereist (vgl. Luthers Briefe, Thl. VI, S. 710), da dieser das Colloquium in Koburg selbst offenbar auf ein späteres Datum legt, als Baum und Köstlin gethan haben.

1. Daß Servet, was bisher unbeachtet geblieben, mit Luther in persönliche Berührung gekommen sei, folgert Tollin aus einer Aeußerung, die sich in Servets Brief an Decolampad (bei Mosheim, Anderweit. Versuch, 1748, S. 393) befindet. Die Worte „*aliter enim propriis auribus a te declarari audivi (scil. fidem) et aliter a doctore Paulo et aliter a Luthero*“ geben allerdings einer solchen Deutung Raum. Wann und wo dies stattgefunden haben sollte, bleibt freilich ungesagt. Die uns bisher von den Biographen Servets gemachten Mittheilungen über den Lebensgang des Spaniers ließen uns kaum eine Stelle erkennen, wo eine Begegnung mit Luther hätte stattfinden können. Tollin, der auch in verschiedenen anderen Servetstudien schon versucht hat, in das Dunkel der äußeren Lebenswege Servets Licht zu bringen, glaubt nun auch hier mit Sicherheit die vorhandene Lücke ausfüllen zu können. Es ist ihm zunächst ganz unzweifelhaft, daß Servet als Amanuensis des kaiserlichen Beichtvaters Quintana den Verhandlungen des Augsburger Reichstages beigewohnt habe. In dieser Stellung sei er der „Pfortner“ der Reformatoren gewesen, so viele ihrer beim Kaiser Zutritt gesucht hätten. Hier habe er ihre Bekanntschaft gemacht, hier auch Gelegenheit gefunden, sich M. Buzer auf seinem Ritt nach Koburg zu Luther anzuschließen. Trechsel hat es noch (Herzog, Bd. XIV) für sehr zweifelhaft erklärt, ob Servet überhaupt beim Reichstage zu Augsburg zugegen gewesen sei. Directe Zeugnisse dafür fehlen. Tollin meint nun freilich, ein solches in dem Luthers Werken beigefügten Berichte über die Begebenheiten auf dem Reichstag zu haben. Es heißt dort: „Bei des Kaisers Beichtvater liegt ein spanischer Hauptmann, bei dem hat ein Spanier zu Melanchthon gesagt, ob der Luther kommen würde?“¹⁾ Tollin nimmt es als selbstverständlich an, daß dieser „Hauptmann“ eben der damals neunzehnjährige Amanuensis Servet gewesen sei; allein einen Beweis für diese Identität vermissen wir durchaus. Das ist, soviel wir erkennen, der einzige positive Anhalt für seine Behauptung, Servet habe dem Reichstage

1) Luthers Werke, Leipz. Ausgabe, Bd. XX, S. 208.

beigewohnt, und der ist freilich recht schwach ¹⁾). Allein die Möglichkeit, daß Servet damals in Augsburg gewesen sei, wollen wir gern einräumen. Wir fragen dann nur weiter nach irgend einem Zeugnis dafür, daß Servet Buzers Begleiter nach Coburg gewesen sei. Er citirt Sleidan, allein dieser berichtet eben nur: „Bucerus Augusta proficiscitur ad Lutherum conciliationis causa“ ²⁾), — einen Begleiter erwähnt er nicht. Auch Aurifaber erzählt nur von Buzers Person ³⁾). Wir schlagen in Luthers Briefen nach; aber die beiden Stellen, an welchen er von Buzers Besuch redet, lassen die Mitanwesenheit eines andern schlechterdings nicht vermuthen: „Bucerus mecum familiari colloquio Coburgi de hac re ut ageret missus fuit“; und an Buzer selbst: „sicut et Coburgi tibi dixi . . . sperabam post colloquium nostrum Coburgense magnifice“ ⁴⁾). Oder wir lesen, wie Buzer selbst über seine Reise berichtet: „Da hat mich Luther zum Imbis geladen“, „den andern Tag bin ich wiederum zum Imbis kommen, wie er befohlen“ ⁵⁾), — auch hier kommt uns keine Vermuthung ein, es sei noch ein Fremder dabei gewesen. Ja, je näher wir die Sache beleuchten, um so unwahrscheinlicher wird uns die Vermuthung Tollins. Buzer reist als Abgesandter zu einer durchaus vertraulichen Verhandlung — was soll da des kaiserlichen Reichsvaters Famulus als Begleiter? Seine Mission wird in Augsburg so im geheimen betrieben, daß im Kreise der übrigen Evangelischen seine Reise noch am 21. Septbr. (also als sein Collo-

1) Auch in dem Aufsatz Tollins „Servet und Buzer“ (Mag. f. d. Lit. des Auslandes 1876, S. 333—336) wird Servets Anwesenheit beim Reichstage, sein Besuch in Coburg, seine intime Beziehung zu Buzer, daß er in Augsburg Capito „schätzen und lieben“ gelernt u. dgl. m. lediglich behauptet, nach quellenmäßigem Beweise sehen wir uns vergeblich um. Baum scheint die Bekanntschaft Buzers mit Servet erst 1531 ihren Anfang nehmen zu lassen (a. a. D., S. 478).

2) Ausg. v. 1561, 119^b.

3) Leipz. Ausg., Bd. XX, S. 200^b.

4) Briefe von de Wette, Bd. IV, S. 191. 217; auch die Erwähnung des Coburger Gesprächs, Tischreden, Bd. III, S. 350 ist für Tollins Vermuthung unergiebig.

5) Bei Baum a. a. D., S. 473.

quum in Koburg bereits vorüber war) nur als ein Gerücht lautbar wird, vgl. den Brief des Brenz v. 21. Septbr. 1530: „Bucerum apud nos dicunt ad Lutherum equitasse“ ¹⁾). Nun redet ferner Servet in jenem Briefe von Aussprüchen Luthers über das Verhältnis von Glauben und guten Werken zu einander, die er vernommen hätte; wie wäre Luther damals in Koburg gerade auf dieses Thema gekommen, wo einmal die Abendmahlslehre zur Verhandlung stand und anderseits die Berichte über den bedrohlichen Charakter der schwebenden Reichstagsverhandlungen Luthers Seele in furchtbarer Weise aufregten? Vgl. die Aeußerung im Briefe v. 20. Septbr. 1530 an Justus Jonas: Ego paene rumpor ira et indignatione! ²⁾)

Wir müssen daher, so lange Toll in nicht positive Zeugnisse für Servets Besuch bei Luther in Koburg erbringt, diesen Theil seiner neuen Aufschlüsse als eine verunglückte Combination und Conjectur bezeichnen, die aller Wahrscheinlichkeit entbehrt. Freilich tritt dann für uns die Nöthigung ein, den auf Luther bezüglichen Passus in jenem Briefe Servets an Decolampad anderweitig genügend zu erklären. Behauptet denn Servet wirklich dort, Luthern persönlich gehört zu haben? Er schreibt an Decolampad über die Differenz, die unter den Lutheranern selbst bezüglich der Definition des Glaubens zu finden sei. Und zwar bezieht er sich dabei offenbar auf ein Gespräch, das er darüber im Hause des Decolampad mit diesem gehabt hat „ex ore tuo audierim“, „te in domo tua monui“. Decolampad habe ihm selbst mitgetheilt, wie „crude“ Luther die Liebe (die guten Werke) behandle, denn er sage ja, solum se ea facere ne sit otiosus“ — also offenbar eine Beziehung auf Luthers Schrift *De libertate christiana*, in der sich diese prägnante Aeußerung befindet. Ebenso gering achte Melancthon den Werth der guten Werke vor Gott. Es handelt sich also um Mittheilungen, die Decolampad dem Servet im vertraulichen Gespräch über die Lehre der Wittenberger gemacht hatte. Wenn nun Servet fortfährt: „Aliter enim propriis auribus a te decla-

¹⁾ Corp. Reform., Bd. II, S. 385.

²⁾ De Wette, Bd. IV, S. 171.

rari (fidem) audiui et aliter a doctore Paulo (doch wohl Fagius?) et aliter a Luthero et aliter a Melanchthone, teque in domo tua monui, sed audire noluisti“, so scheint mir dieser Zusammenhang zu fordern, daß man das a te nicht nur zu declarari, sondern auch zu audiui zieht, und also übersetzt: ich habe es ja mit eignen Ohren (von dir in deinem Hause bei jener Unterredung) gehört, daß der Glaube anders von dir als von Fagius, anders von Luther und wieder anders von Melanchthon erklärt werde. Sind wir zu dieser Fassung der Worte berechtigt, dann redet also Servet überhaupt nicht von einer persönlichen Bekanntschaft mit Luther, sondern nur von Mittheilungen, die er durch Decolampad über Einzelheiten seiner Lehre erhalten habe. Damit wäre natürlich der Conjectur Tollins jeder Anhaltspunkt genommen.

2. Besteht diese, unsere Fassung der Briefstelle zu Recht, dann erklärt sich uns natürlich die von Tollin hervorgehobene „seltene Rücksichtnahme“ Luthers der Person des Antitrinitariers gegenüber ganz anders, aber unseres Erachtens viel einfacher und richtiger. Wichtig ist es, daß Luther den Namen Servets nur ein einziges Mal erwähnt, nämlich im Briefe an Caspar Büttel (Büttel) 1539 ¹⁾; die beiden andern Antitrinitarier Campanus und Wigzel werden viel öfter erwähnt und bekämpft. Aber weit entfernt, darin eine „seltene Rücksicht“ zu erkennen, mit welcher Luther den Spanier um des Eindrucks willen, den seine Persönlichkeit angeblich auf ihn gemacht hätte, sollte behandelt haben, sehen wir darin nur den natürlichen Reflex der Thatsache, daß jene beiden andern in dem Luther naheliegenden Kirchengebiete mit ihren Lehren hervortraten, ihn also so zu sagen in den Wurf gekommen waren, während Servet mit seiner Person wie mit seinen Schriften dem Kreise, den Luther zunächst überschaute, fern geblieben war. Luther, der bekanntlich sogar gegen ihn direct gerichtete Schriften nicht vollständig zu lesen pflegte, hat von den Erzeugnissen Servets höchst wahrscheinlich gar nicht selber

1) de Wette V, 155. Die Stelle in den Tischreden (I, 297): „Die Theologie soll Kaiserin sein, die Philosophie und andere gute Künste sollen derselben Dienerin sein, nicht sie regieren und meistern, wie Servetus, Campanus und andere Schwärmer thun“ — scheint ganz der Beachtung Tollins entgangen zu sein.

Notiz genommen; seine Kenntnis darüber beruhte nur auf dem, was die Freunde ihm gelegentlich mittheilten ¹⁾. Nicht eine besondere Rücksicht nimmt er auf ihn, sondern er läßt ihn einfach unbeachtet. Wie er über Servet Kenntnis erhielt, zeigen die Tischreden. Das eine Mal wird bei Tische von dem „gräulich bösen Buch wider die heilige Dreifaltigkeit“ geredet ²⁾, ein anderes Mal erzählt Melancthon von dem großen Zufall, den Servets Lehre in Italien finde ³⁾. Aber gerade Luthers Erwiderungen auf diese Gespräche der Freunde beweisen, daß er weder von Servets Schriften eigene Kenntnis hatte, noch zu seiner Person in irgend welcher Beziehung stand. Seine Bemerkungen sind ganz allgemein gehalten; das eine Mal giebt er eine ganz allgemein gehaltene Charakteristik „der Schwärmer“ als Antwort, das andere Mal redet er ebenso allgemein über Italien als ein für schädliche Irrtümer ergiebiges Land. Man vergleiche nur seine sonstige Weise, bei Erwähnung eines der Schwärmer, mit denen er persönlich in Berührung gekommen war, sofort in concrete Mittheilungen auf Charakter, Leben oder Lehre des betr. Schwärmers einzugehen ⁴⁾. Tollin sieht eine besondere Kundigkeit gegen Servet darin, daß Luther zwar seine Lehre als gemeingefährlichen Irrtum bezeichne, aber nirgends zu einer Verfolgung seiner Person antreibe, wogegen er doch einen Mann wie Campanus auf Schritt und Tritt verfolgt habe (S. 29). Allein der Unterschied ist doch wol sehr einfach erklärt: dieser dringt in Luthers Gemeinden ein, jener dagegen kommt ihm nie in seinen Gesichtskreis. Das ganze Raisonnement Tollins (S. 30 und 31) ist daher ein reines Phantasiestück ohne geschichtliche Grundlage.

1) Vgl. Pünjer a. a. D., S. 100: „Lutherus quem res Germanicae omnino occupabant Servetum ejusque errores non impugnavit nec per literas nec per orationes.“

2) Tischreden (Ausg. Förstemann-Bindseil) I, 303. Ich stimme Tollin in der Beziehung dieses Gesprächs auf Servets Dialogi de trinitate bei, Förstemann hält die Beziehung auf eine Schrift des Campanus für wahrscheinlich.

3) Tischreden IV, 679.

4) Eben um der allgemeinen Haltung seines Gesprächs (Tischreden I, 303) willen möchte ich daselbe nicht auf Campanus, sondern auf Servet deuten. Denn von jenem redet er stets ganz concret und drastisch.

Nun glaubt Tollin die Stellen, in denen Luther aus besonderer Rücksicht gegen Servet auf seine Person und Lehre nur so zu sagen durch die Blume angespielt habe, gegen die gewöhnliche Annahme um etliche vermehren zu können. Zunächst trägt er eine neue Interpretation der Stelle in Luthers Brief an die Erfurter Prediger vom 1. Juli 1532 vor, wo Luther von Wigel schreibt: „qui nobis cras Campanum Mauro obstetricans ostendet“ (de Wette, Bd. IV, S. 386). Maurus sei niemand anders als der Spanier Servet, denn Maurus sei ja im 16. Jahrhundert häufig Bezeichnung christlicher Spanier gewesen; in obstetricans hätten wir zugleich eine deutliche Anspielung auf Servet als Arzt. Die Worte Tollins über diese Briefstelle sind ein lehrreiches Beispiel um zu zeigen, was für Verwirrung bei einer flüchtigen Quellenbenutzung entstehen kann. Sehen wir davon ab, daß er sich für seine überraschende Bemerkung, spanische Christen seien häufig als Mauren bezeichnet worden, der Mühe eines Beweises entzieht, — es ist auch sonst fast jedes Wort irrig, das er zu dieser Stelle bemerkt. Er liest Mauro obstetricante, wie de Wette allerdings im Texte geschrieben hat, allein schon die Anmerkung Bd. IV, S. 386, noch mehr aber was Seidemann (Bd. VI, S. 494) bemerkt hat, hätte ihm zeigen können, daß kein Grund vorliege, vom Text des Originals, das obstetricans (also auf Wigel bezogen) hat, abzuweichen. Ferner führt Tollin unsern Brief als Zeugnis dafür an, wie Luther den armen Campanus auf Schritt und Tritt verfolgt habe: der Brief ist aber lediglich gegen Wigel gerichtet, zu verhindern, daß dieser nicht Professor des Hebräischen in Erfurt werde. Ebenso irrig ist Tollins Annahme, der Brief sei geschrieben, sowie Luther erfahren, daß Wigel den Campanus in Nimegk beherbergt habe: denn der Brief ist vom 1. Juli 1532, jener Besuch des Campanus dagegen fand 1529 statt, steht also zu unserem Briefe in gar keinem directen Zusammenhange ¹⁾. In den dazwischen liegenden Jahren waren Wigel und Campanus so weit auseinander gekommen, daß ersterer am Johannisstage 1532

¹⁾ Vgl. Wigels Brief v. 24. Febr. 1530 in Epistolis G. Wicelii, Lips. 1537, Bl. Eij und Luthers Brief vom 1. April 1530 (de W. III, 566).

von Erfurt aus schreiben konnte: Superest Campanus, qui si coram adstaret, in faciem illi expuerem (si vera sunt quae de portento isto narrantur) adeo odi quotquot sunt haereses adversus sacrosanctam Trinitatem ¹⁾. Daß man in Luthers Briefe an die Erfurter bei dem Worte Maurus nicht an Servet denken könne, vielmehr eine Persönlichkeit suchen müsse, die unter dieser Bezeichnung den Erfurtern selbst bekannt und verständlich war, liegt doch wohl auf der Hand. Ältere, wie Schelhorn, haben auf den bekannten Buchhändler Mauritius Golze hingewiesen, dieser war ja, laut des Zeugnisses der Briefe Wigels der Vermittler der Bekanntschaft des Campanus und Wigel ²⁾; auch findet sich der Name eines Johannes Morus unter den Bekannten Wigels ³⁾. Seidemann hat in seiner vorsichtigen Weise unseren Maurus, ohne eine bestimmte Entscheidung zu treffen, mit einem Fragezeichen versehen (de Wette, Bd. VI, S. 679) — und daran werden auch wir wol uns genügen lassen müssen. Aber Tollins Ausdeutung wird wol nur wenigen plausibel erscheinen.

Ferner nimmt er an, daß Luther in der Vorrede zu Bugenhagens Athanasius 1532 mit seiner Klage über einige „welsch-deutsche Schlangen und Ottern, welche in ihren Schriften und Colloquiis hin und wieder Samen austreuen, der um sich frisset wie der Krebs“ ⁴⁾, neben andern auch Servet gemeint habe. Doch bleibt uns auch hier die Beziehung sehr zweifelhaft, wenn wir bedenken, wie bestimmt Luther sonst unter einem Italo Germano einen Deutschen versteht, der nach Italien gekommen ist (vgl. Tischreden, Bd. IV, S. 674. 675). Daß Luther mit dem Wort serpentes gar auf den Namen Servet und mit dem Ausdruck Colloquiis auf die Dialogi de trinitate habe anspielen wollen, will uns durchaus nicht einleuchten. Wäre übrigens in dieser Vorrede, wie Tollin bestimmt glaubt, Servet bezeichnet, so wäre gewiß die „Eindigkeit“ gegen seine Person bei Luther nicht sonderlich groß gewesen!

Für völlig verfehlt halten wir aber Tollins Versuch, aus

¹⁾ a. a. O., Bl. diij.

²⁾ a. a. O., Bl. Eij. Hiiij^b.

³⁾ n. a. O., Bl. Niiij^b.

⁴⁾ Leipz. Ausg. XXII, 106^a.

Luthers „Warnungsschrift an die zu Frankfurt“ 1533 eine fortwährende, aber aus den bekannten Rücksichten versteckt gehaltene Polemik gegen Servet herauszulesen. Diese Schrift sagt ja deutlich genug, gegen wen sie gerichtet sei, nämlich gegen die unter Zwingli'schen Einfluß gerathene Geistlichkeit Frankfurts, gegen die „Tropisten und Figuristen“ mit ihrer Abendmahlslehre. Das Treiben dieser Männer sucht er als ein doppelzüngiges zu brandmarken, sie predigten mit dem Munde vor dem Volke, Christi Leib und Blut sei im Sacrament wahrhaftig gegenwärtig, aber für sich im geheimen hätten sie ihre heimliche Glosse, mit der sie ihre öffentliche Lehre umdeuteten und entwertheten. Um nun dies ihr „Gaukel“-Wesen, dies ihr „unter dem Hüttlein spielen“ zu charakterisiren, führt er zwei Analoga an, einmal das Gaukelspiel der Arianer in alter Zeit, die es ja auch geliebt, ihren christologischen Standpunkt unter zweideutigen Ausdrücken zu verstecken, und dann als Beispiel aus gegenwärtiger Zeit das täuschende Spiel seiner katholischen Gegner, die nun wol auch von der Glaubensgerechtigkeit in einer Weise redeten, daß man sich dadurch schier möchte täuschen lassen und glauben, sie hätten den alten Greuel der Werkgerechtigkeit fahren lassen. Wo liegt nun hier eine Veranlassung vor, Luthern zu imputiren, er meine, wenn er von den Arianern zu Hieronymi Zeiten rede, nicht diese, sondern den Antitrinitarier Servet? und wenn er von den Papisten rede, so meine er wiederum nur Servet um seiner pelagianischen Rechtfertigungslehre willen? Tollin sucht sogar ganz specielle Beziehungen auf Servet herauszuspüren; die Worte Luthers, betreffs der Arianer „sie hatten den Narren zu weit geführt, da wischten sie das Maul, schwiegen still von der Creatur und nannten Christum einen Gott, ja einen wahrhaftigen Gott“, seien ein versteckter Hieb auf den Widerruf, mit welchem Servet seine Dialogi de trinitate eröffnet hatte; und die Worte betreffs der Papisten „sie putzen sich herfür“ sollen gar eine Anspielung auf Bucer sein, darum daß dieser eine Zeit lang sich zu Servet gehalten (!). Zu diesem Spüren nach versteckten Beziehungen fehlt unseres Erachtens jede Veranlassung. Nach Tollins Interpretation wäre dieser geheime Angriff auf Servet die eigentliche Haupttendenz des Schreibens. Er hat dabei aber außeracht ge-

lassen, wie tief Luther durch die aus Frankfurt ihm gewordenen Mittheilungen über die Abendmahlsfrage erregt worden war. Das ganze Schreiben ist ein wichtiger Hieb gegen das Vordringen Zwinglischer oder genauer Straßburgischer Abendmahlsanschauungen in Deutschland. Luther ist ingrimmig, weil er hier wieder ein täuschendes Spiel mit zweideutigen Worten und Formeln zu erkennen glaubt. Dies Gewebe will er mit wichtigen Hieben durchhauen. Es ist daher unseres Erachtens ganz unmöglich, in dies Schreiben, das so ganz in tiefster Indignation über verstecktes Spiel der Gegner geschrieben ist, irgend welche künstlich versteckte Hintergedanken Luthers hineinzulegen. Es ist ein unglücklicher Gedanke, Luthern gerade in der Schrift, die mit so grimmiger Rede das „unterm Hüttlein spielen“ geißelt, selber ein verstecktes, hinterm Berge haltendes Kampfspiel führen zu lassen. Hier ist sicher jedes Wort so gemeint, wie es lautet, und bedürfen wir zum Verständnis dieser künstlichen Interpretation Tollins ganz und gar nicht. Wenn man sich übriges wundert, warum doch Luther den Sacramentirern gerade die Arianer als warnendes Bild vorhält, so wolle man sich erinnern, daß er ja von Anfang an Zwingli und seinen Genossen mit dem Argwohn gegenübergestanden, als ob es wol mit ihrem Trinitätsbekenntnis nicht richtig bestellt sein möchte. Es sei daran erinnert, wie er schon 1529 in Marburg — wo also noch kein Servet durch seine Beziehungen zu Decolampad oder zu Buger die „Sacramentirer“ verdächtig gemacht hatte — Zwingli besonders auch über seine Trinitätslehre befragte ¹⁾.

3. Tollin hat sich weiter bemüht, in dem Kreise der Luther nahestehenden Freunde sowol ein lebhaftes Interesse für die Schriften des Servet, wie ein auffallend mildes Urtheil über ihn nachzuweisen. Er erzählt, Joh. Aurifaber, Luthers intimster Schüler und Tischgenosse, habe 1532 Servets Dialoge bald nach ihrem Erscheinen gelesen; während nun die oberländischen Theologen Gotteslästerung, Frevel u. dgl. darin gefunden, bediene sich der

¹⁾ Vgl. Köstlin, Luther II, 131; vgl. auch die Verdächtigung Bugers bei Luther durch Gerbel im April 1527 bei Baum a. a. O., S. 388; f. auch Tollins eigene Bemerkungen im Magaz. f. d. Lit. d. Auslds., 1876, S. 334.

Jamulus Luthers der milden Bezeichnung „Irrtum“, und Luther verweise ihm diese Eindrigkeit des Urtheils nicht. Woher weiß Tollin all' diese Einzelheiten? Seine Quelle ist Aurifabers „Erzählung derer Begebenheiten mit Luther“, in welcher dieser unter vielen andern kurzen Notizen auch beim Jahre 1532 das Erscheinen der Schriften des Spaniers notirt¹⁾. Aus der kurzen Notiz geht absolut nicht hervor, ob Aurifaber selbst jemals diese Schriften gelesen und ein selbstständiges Urtheil sich über sie habe bilden können. Bedenkt man nun ferner, daß Aurifaber im Jahre 1532, wo ihn Tollin mit Eifer Servets Dialoge studiren läßt, ein Bursche von 13 Jahren war, daß er erst 1537 in Wittenberg Student wurde²⁾, so fällt Tollins ganze Erzählung rettungslos zusammen. Was aber die „Eindrigkeit“ angeht, die angeblich in dem Gebrauch des Wortes „Irrtum“ sich zeigen soll, so hat Tollin ganz vergessen, daß ja eben derselbe Aurifaber jene Tischrede veröffentlicht, in welcher Servets Dialoge als ein „gräulich böß Buch“ betitelt werden. „Und diese Eindrigkeit verweist ihm Luther nicht“, — meint Tollin etwa, Luther habe jene Aurifabersche „Erzählung derer Begebenheiten mit Luther“ durchgesehen und mit seinem placet versehen? Auf ebenso unsicherem Grunde erbaut Tollin eine genaue Bekanntschaft Veit Dietrichs mit Servets Schriften. An der schon erwähnten Stelle der Tischreden (I, 303), wo Luther vorher geäußert, es sei der Schwärmer Art eigene Gedanken dem Worte Gottes entgegenzusetzen, und Dietrich dann erwidert: „es sollte einer schier bitten, daß er in der h. Schrift nicht gelehrt würde“, glaubt er nämlich als zum Verständnis nothwendig einschieben zu müssen, daß Dietrich aus Servets Schriften ersehen, daß der Spanier nichts weniger beabsichtigte, als dem Worte Gottes eigene Gedanken entgegenzusetzen, er habe also den rein biblischen Charakter seiner Arbeiten wohl erkannt. Aber dabei ist übersehen, daß ja Luther dem Gespräch eine ganz allgemeine Wendung gegeben, daß er gar nicht von Servet in specie, sondern von der Art der Schwärmer im allgemeinen redet. Dietrichs Bemerkung erklärt sich

1) Leipz. Ausg. XX, 353.

2) S. Herzogs Real-Enc., 2. Aufl. II, 2.

also auch völlig aus der Erinnerung an die gewöhnliche Erfahrung, daß sich die Schwärmer allerdings mit Vorliebe auf einzelne Schriftstellen berufen. Eine specielle Beschäftigung mit Servets Schriften ist durchaus nicht mit irgend welcher Gewißheit indicirt.

4. Am schärfsten muß ich nun aber dem Verfasser in dem entgegengetreten, was er über die Umwandlung redet, die mit Luther seit dem Auftreten der Antitrinitarier vorgegangen sei. Seine Voreingenommenheit für Servet hat ihn hier verleitet, das Bild des Wittenberger Reformators arg zu verzeichnen. Ueber vieles, was hier hervorzuheben ist, soweit es namentlich Servets Standpunkt betrifft, verweisen wir auf die treffenden Bemerkungen Pünjers (Theol. Lit.-Bl. 1876, S. 294, 295; vgl. auch in der Dissertation de M. S. doctrina den Abschnitt S. 11—13). Ein Satz, wie wir ihn beispielsweise S. 45 lesen: „Luther hat eben noch keine Ahnung von der Dogmengeschichte“, ist von Tollin sicherlich nicht so hochfahrend gemeint, wie er klingt; es lautet in seinen Arbeiten manches Wort provocirender und absprechender, als der Verfasser wol selbst beabsichtigt hat. Beleuchten wir hier zunächst die Anklage gegen Luther, daß er im Kampf gegen die Antitrinitarier nach der kirchlichen Tradition als nach der sicheren Stütze und Fundament für die kirchliche Lehre gegriffen habe. „Die heiligen Kirchenväter wurden die Fahnenträger des Protestantismus, und Continuität die Inschrift der evangelischen Reichsfahne. An den Fahnen ist fortan Luthers Heer nicht mehr zu unterscheiden von den Legionen der scholastischen Sophistik und den Raubritterrotten der römischen Inquisition.“ „Luthers Sprache, aber des Papstes Geist.“ Dieser Frontwechsel soll in den Schriften des J. 1532 klar vor Augen liegen. Es ist also im wesentlichen der Vorwurf, Luther habe das Formalprincip zu Gunsten der Tradition fallen lassen, und zwar zunächst in Bezug auf die Trinitätslehre. Allein die Sache steht doch hier nach Ausweis aller Selbstzeugnisse Luthers so, daß er sich nicht um des Athanasius oder um irgend welcher Concilbeschlüsse willen an die Trinitätslehre gebunden weiß, sondern allein durch die Macht des Schriftzeugnisses, vgl. Trinitatispredigt 1535: „Hier sollen wir Christen wiederum Gott von Herzen danken, daß wir von solchen hohen Artikeln so herrliche, klare, schöne,

unleugbare Zeugnisse in der heiligen Schrift haben, da wir unsere Herzen auf gründen können. Denn wir dürfen hier nicht den Menschen glauben; Christus, unsere Seligkeit, selbst zeuget und prediget uns auf das allerfeinste.“ „Dieser Artikel ist der höchste in der Kirche, der nicht von Menschen erdacht, noch je in eines Menschen Herz kommen, sondern allein durch das Wort uns offenbart ist.“¹⁾ Es gilt hier wesentlich dasselbe wie von seiner Abendmahlslehre: gebunden fühlt er sich durch das Schriftwort; daneben sucht er nach Kräften Zeugnisse der patres für seine Auffassung des Schriftwortes beizubringen (man denke z. B. an die Sammlung von testimoniis patrum, die er unmittelbar nach dem Marburger Gespräch aufsetzt, Röstlin II, 139). So ist es auch seine volle exegetische Ueberzeugung, daß die Schrift Alten und Neuen Testaments die Trinität lehre; nicht der Continuität zu Liebe hält er sie fest, sondern weil er „von der Schrift nicht weichen“ will. „Die hohen Schulen haben mancherlei distinctiones, Träume und Erdichtung erfunden, damit sie haben wollen anzeigen die heilige Dreifaltigkeit, und sind darüber zu Narren geworden. Darum wollen wir aus der Schrift eitel Sprüche nehmen.“ (Kirchenpostille, Erl. Ausg., 1. Aufl. XII, 378.) Ob er zu seiner Exegese der Schriftstellen gekommen wäre, wenn er nicht in der

1) Wir erinnern daran, wie Luther 1525 de servo arbitrio gegen Erasmus die perspicuitas der h. Schrift gerade in Bezug auf die Trinität versichert: „von den 3 Personen der Gottheit, von der Vereinigung der Menschheit und Gottheit Christi . . welche Artikel du sagest, daß sie auch noch dunkel stehen. Denn so du damit willst gemeint haben der Sophisten vergeblich Gezänk, die sie bei diesen Stücken aufgebracht, was hat dir das Wort Gottes gethan und die reine heilige Schrift: daß du der willst der heillosen Sophisten Mißbrauch Schuld geben? Die Schrift redet klar genug davon und saget, daß 3 Personen ein Gott sein, daß Christus wahrer Mensch und Gott sei. Da ist nichts dunkels oder finsters. Wie aber das alles zugehe, das drückt die Schrift nicht aus, ist auch nicht noth zu wissen. Die Sophisten magst du schelten, die h. Schrift ist freilich unschuldig . . die Arianer u. dgl. magst du schelten, daß sie die klaren Sprüche von der Dreieinigkeit, von der Menschheit und Gottheit Christi nicht gesehen haben.“ (Walch XVIII, 2071.) Diesen Standpunkt hat Luther unseres Wissens ganz unverändert beibehalten.

kirchlichen Trinitätslehre aufgewachsen wäre, ob er bei einem völlig „voraussetzungslosen“ Schriftforschen sie in der Schrift gefunden hätte, — das ist ja eine ganz andere Frage; aber das muß constatirt werden, daß er auch hier mit vollem Bewußtsein sich auf die Schrift allein stellt. Hat er nun in der Bibel die Trinitätslehre des Athanasius bezeugt gefunden, so ist ja ganz natürlich, daß er in den altkirchlichen Kämpfen um Christologie und Trinität, in dem Unterliegen der Arianer, Nestorianer u. s. w. ein Gericht Gottes über die gegen Gottes Wort anlaufende Vermunft erblickt, daß er also auch diejenigen, welche die von Gott in der kirchengeschichtlichen Entwicklung bereits gerichteten Irrlehren erneuern wollen, nun nicht nur mit dem Hinweise auf die Schrift, sondern auch mit dem Zeugnis der Geschichte bekämpft. Aber die Schrift ist ihm auch jetzt noch die eigentliche Waffe der erneuerten Irrlehre gegenüber; er gibt z. B. den Rath, das Evangelium Johannis und die Briefe Pauli sonderlich gegen die neuen Arianer zu treiben ¹⁾, oder ermahnt im Kampf gegen dieselben Irrlehrer fleißig Schrift gegen Schrift zu halten, um nicht durch ein einzelnes aus dem ganzen der Schrift gelöstes Schriftwort verwirrt zu werden ²⁾. Er hat sich also keineswegs jetzt der Tradition völlig untergeben, er vertauscht keineswegs das Schriftprincip mit Roms Fahnen. Man lese nur in eben der Schrift, in welcher er nach Tollin seine „Umwandlung“ vollzogen hat, seinen Spott über die Leute, die da sagen: ich glaube, was die Kirche glaubt. „Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte denn dieser?“ ³⁾ Man lese ferner die Schrift „Wider das Concil. Obstantiense“ 1535 und das gewaltige Zeugnis in „Von den Conciliis und Kirchen“ 1539 — da sieht man, wie wenig er der Continuität oder kirchlichen Autorität sich zu untergeben gesonnen ist.

Ebenso wichtig ist die Behauptung einer Frontveränderung in Bezug auf „den eigenen Priesterstand und die zwischen Gott und dem Einzelnen als Versöhnerin eintretende Kirche“ (S. 45). Als

¹⁾ Werke, Jenens. Ausg. VI, 193. 201^b (1534).

²⁾ Ebendas. VI, 513^b (1537).

³⁾ Ebendas. VI, 112^b.

„Papstes Geist“ offenbarende Worte citirt Tollin die Stelle in der „Warnungsschrift an die zu Frankfurt“: „ich wollt, daß man die Jugend und den Pöbel nicht allein gewöhnet zu sagen: würdiger Herr, sondern auch heiliger Herr, heiliger Vater“. Das klingt ja freilich nach einem stramm römischen Amtsbegriff. Allein man sehe doch nur auf den Zusammenhang. Luther ist erzürnt, daß die Frankfurter Sacramentirer sich über seinen kleinen Katechismus lustig gemacht haben, weil er daselbst den Beichtvater mit „würdiger Herr“ anreden läßt. Diesem Spott gegenüber betont er nun, schon „weltliche Zucht“ erfordere, daß Jugend und Pöbel den Älten und den Lehrern mit Ehrerbietung begegnen sollten. Ein Stücklein Pädagogik hält er ihnen vor, denkt aber nicht daran, einen neuen Amtsbegriff aufrichten zu wollen. Einen Priesterstand als Klerus den Laien gegenüber kennt er jetzt so wenig wie früher, man vergleiche nur seine Auslegung von Psalm 110 (Genes. Ausg. VII, 326) vom Jahre 1539.

5. Mit wenigen Worten sei hier auch noch eine Behauptung Tollins in seinem „Lehrsystem Servets“ zurückgewiesen. Er citirt dort (S. 215) die entschiedenen Worte Luthers gegen Melchior Hofmann, in welchen er dem Dokerismus entgegentritt und die reale Menschheit Christi betont. Servet habe, setzt Tollin hinzu, solche markige Sprache schon vier Jahre früher dem Dokerismus gegenüber geführt. „Servet ist es, der jene sächsischen Männer diese antidokerische Sprache gelehrt hat.“

Auch hier zeigt sich die Neigung des Verfassers, den Spanier einen Einfluß auf Luthers Lehrentwicklung üben zu lassen, den derselbe doch entschieden gar nicht gehabt hat. Es möchte ja genügen, auf Luthers Auslegung des zweiten Artikels im kleinen Katechismus zu verweisen, die doch ohne Beeinflussung Servets geschrieben worden ist. Doch können wir ja auch sonst noch in Luthers Schriften aus den zwanziger Jahren antidokerische dicta in Menge anführen. Er beruft sich z. B. 1522 in der „Antwort auf König Heinrich von England“ zur Widerlegung der römischen Wandlungslehre auf die Analogie der beiden Naturen in Christo; wie man sage, das Brot sei Christi Leib, und doch höre das Brot nicht auf, Brot zu sein, so könne man auch sagen, dieser Mensch ist

Gott, und doch verschwinde dadurch die Menschheit nicht ¹⁾). Oder er predigt 1525 von Christo als einem „rechten, natürlichen, pur lauterem Menschen“, der „ein recht natürliches Kind und lauter Mensch sei, der Abrahams Fleisch und Blut an sich habe“ ²⁾). Wäre das etwa nicht eine markige antidoketische Sprache? Endlich sei mir noch eine Bemerkung über Luthers „trinitarische Anfechtungen“ gestattet. Die mehrfach erwähnte Stelle in den Tischreden (I, 303) redet davon. Tollin stellt nun die Sache so dar, daß Luther in seiner vorreformatorischen Zeit ernstlich versucht habe, trinitarisch einen eigenen Weg zu betreten, auf speculativem Wege eine eigene Trinitätslehre, seitab von der Zweinaturenlehre sich zu schaffen. Hernach habe er je länger je mehr an Wort und Wesen der Trinität im Sinn der traditionellen Kirchenlehre sich gewöhnt, bis ihn die Tradition völlig in ihre erstarrende, einengende Gewalt bekommen habe. Zum Beweis dafür erinnert er an Luthers Weihnachtspredigt 1515, dann wieder an jene Stellen, in denen er das *ὁμοούσιος* abgewiesen und seine Abneigung gegen den terminus Trinität zu erkennen gegeben. Aber auch hier erscheint mir Tollins Auffassung des Sachverhaltes nicht zutreffend zu sein. Wenn Luther bekennt, trinitarische Anfechtungen verspürt zu haben, so meint er damit gewiß nicht jenen einzelnen speculativen Versuch im J. 1515, denn da hat er wol nichts weniger im Sinne gehabt, als seitab von der Kirchenlehre eine eigene Trinitätslehre zu construiren, es war vielmehr nur ein Versuch, die von ihm gläubig acceptirte Kirchenlehre mit den Mitteln philosophischer Schulweisheit vorzutragen. Ich möchte bei seinen „trinitarischen Anfechtungen“ viel lieber Aussprüche Luthers in Vergleich stellen, wie etwa sein Bekenntnis (1538): „Das hat mich die Erfahrung allzu oft gelehrt, wenn mich der Teufel außer der Schrift ergreift, da ich anfange mit meinen Gedanken zu spazieren, und auch gen Himmel zu flattern, so bringt er mich dazu, daß ich nicht weiß, wo Gott

1) Jenens. Ausg. II, 141.

2) Erl. Ausg. XIX, 3. 17. Vgl. auch 1519 im Sermon vom hochw. Sacrament den Ausdruck „natürlich wahrhaftiger Leib Christi“ (Jenens. Ausg. I, 208), und für die früheste Lehrperiode Luthers 1513—1516, vgl. die Bemerkungen Hering's in dieser Zeitschrift 1877, S. 619.

oder ich bleibe.“¹⁾ Oder was er vom Bekenntnis der Gottheit Christi (1539) schreibt: „Dies ist der spitziigen Vernunft hohe Klugheit wider diesen Artikel, welche wir Gottlob auch sehr wohl wissen und verstehen und gleich sowohl als andere bei uns finden können“²⁾. Er redet damit nicht von einer bestimmten Periode seiner Lehrentwicklung, sondern von den Anfechtungen des Zweifels, die dem nicht erspart bleiben, der eben nicht den bequemen Weg „ich glaube was die Kirche glaubt“, gehen, sondern seinen Glauben in viel Kämpfen und Ringen sich erarbeiten muß. Das sind Gewissensnöthe gewesen, die aber auf seine öffentliche Lehre nie einen Einfluß geübt haben. Auch wo er das *ὁμοούσιος* preisgibt, ist er nicht etwa in der Sache selbst schwankend geworden, sondern will nur im Interesse einer rein biblischen Terminologie den in der dogmatischen Entwicklung der Kirche erst später geprägten terminus fallen lassen. „Wer will mich zwingen, des Wortes mich zu bedienen, wenn ich nur an der Sache halte, welche nach der Schrift auf einem Concil festgesetzt worden ist?“³⁾ Ebenso wenn er zu wiederholten Malen sein Misfallen an dem Wort Trinität und den Verdeutschungen desselben zu erkennen gibt, so sind das rein formelle Bedenken, die für seine Trinitätslehre selber nicht mehr Bedeutung haben, als sein Verdruß über das „undeutsche“ Wort Kirche⁴⁾ für seine Lehre von der Kirche. Wir können hier nur mit Röstlin sagen: „Anfangs ist er einer nicht aus dem Schriftwort geschöpften Terminologie vielmehr abgeneigt; dann fühlt doch auch er das Bedürfnis einer solchen zur Feststellung des schriftgemäßen Glaubensinhaltes besonders gegenüber den Ketzern, welche diesen verkehren, und schließt sich dann an die kirchlich herkömmliche an.“⁵⁾ Er hat ja selbst diesen Fortschritt in der Schrift von Concil und Kirchen zu recht-

1) Ausl. v. Joh. XVI, Jenens. Ausg. VII, 204^b.

2) Psalm 110, Jenens. Ausg. VII, 301^b.

3) Walch XVIII, 1455 und in der Einleitung zu diesem Theile S. 78—81. Uebrigens erschien die Refutatio rationis Latomianae 1521, nicht 1522, wie Tollin angibt.

4) Vgl. Jenens. Ausg. VII, 279.

5) Luthers Theologie II, 292.

fertigen gesucht: „Daß man nicht sollte brauchen mehrere oder andere Worte, als in der Schrift stehen, das kann man nicht halten, sonderlich im Zank und wenn die Rezer die Sachen mit blinden Griffen wollen falsch machen und der Schrift Worte verkehren. Da war von nöthen, daß man die Meinung der Schrift, so in vielen Sprüchen gesetzt, in ein kurz und summarien Wort fasset.“ ¹⁾ Wollen wir diese Fortentwicklung Luthers nicht als eine ganz natürliche und sachgemäße anerkennen?

Wir stehen am Ende unserer Prüfung der neuen Aufschlüsse, die uns über die Beziehungen Luthers zu Servet haben gegeben werden sollen. Das Ergebnis ist, das wir das Neue, womit Tollin die Kenntnis und Beurtheilung der Reformationsgeschichte glaubte fördern zu können, als auf unsolidem Fundament ruhend ablehnen mußten. Der Verfasser besitzt die gefährliche Gabe, unscheinbare und in der That unergiebig Quellenmittheilungen vermöge seiner ingeniosen und erfindungsreichen Phantasie ergiebig zu machen, und trägt dann die Gebilde seiner Inventions- und Combinationsgabe mit einer so zweifellosen Sicherheit und einer so überzeugungsvollen Berufung auf seine Quellen vor, daß der Leser, der sich nicht die Mühe nimmt, die einzelnen Quellen zu prüfen, von der zuversichtlichen Sprache des für seinen Servet begeisterten Verfassers vollständig captivirt wird. Die zahlreichen Servetstudien, mit denen der rührige und mit voller Begeisterung arbeitende Verfasser sich beschäftigt, werden — das hat uns die Prüfung dieser einen Studie gezeigt — erst dann der nüchternen und ungeschminkten Geschichtsforschung den Gewinn bringen, den man von so viel Mühe und Fleiß erwarten darf, wenn der Verfasser strenger scheiden wird zwischen dem, was die Quellen wirklich sagen, und dem, was sein lebhaftes Interesse an Servet aus ihnen herauszulesen weiß.

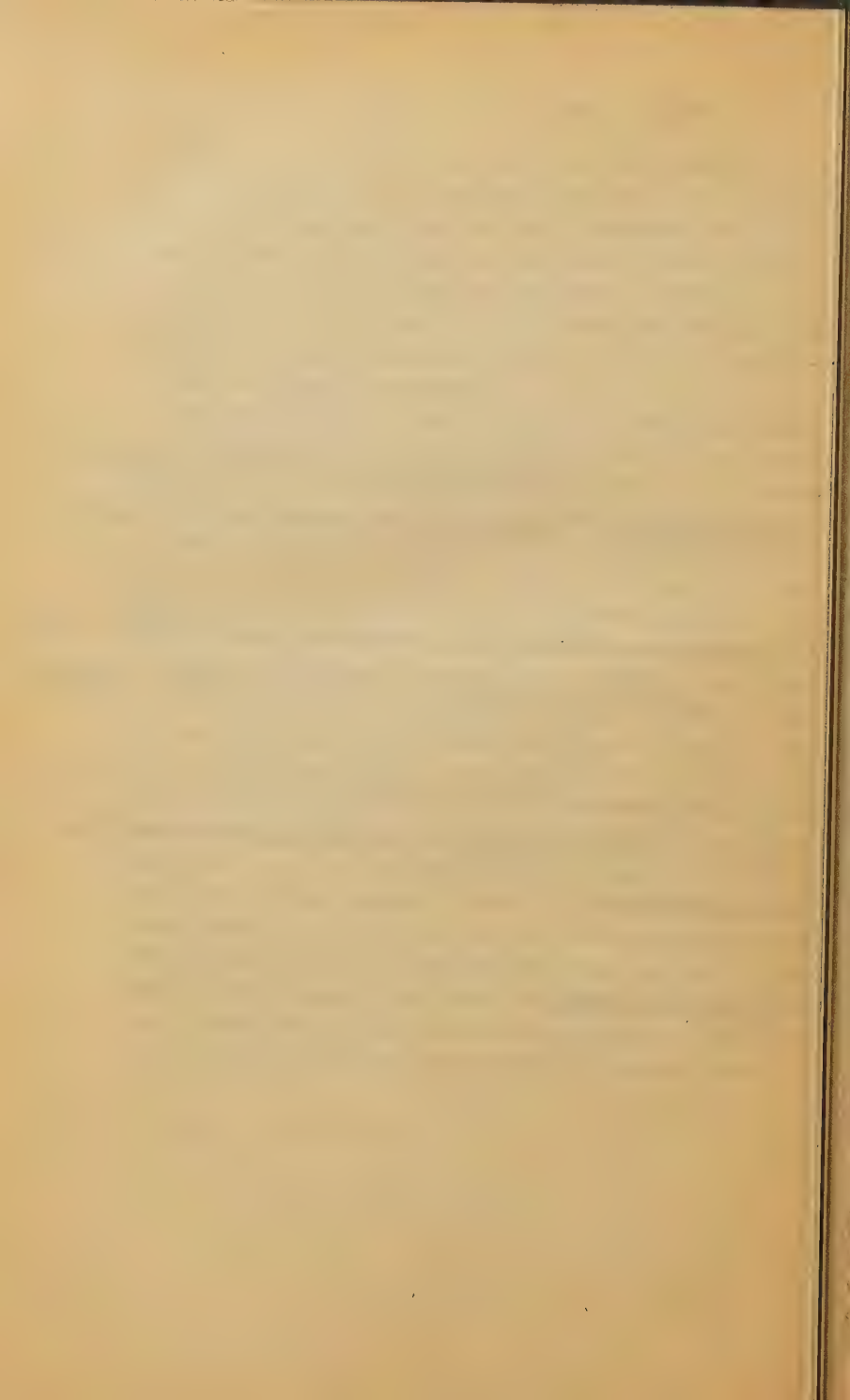
¹⁾ Senens. Ausg. VII, 257.

E. Rezension von Tollin's Lehrsystem Servet's genetisch dargestellt, I. Band.

Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche. XXXIX. (1878), 335-342

HENRI TOLLIN. Rezension von Fünjer's De Michaelis Serveti doctrina commentatio dogmatico-historica.

ibid. 342-343.



genossen in der Schweiz wesentlich chronologisch nach, und behandelt so in 5 Hauptabschnitten zuerst das Schicksal der Flüchtlinge vor der Bartholomäusnacht, dann das der Flüchtlinge von der Bartholomäusnacht bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes, hierauf das der Flüchtlingsschaaren zur Zeit jener Aufhebung selbst, sodann das der Flüchtlinge in der folgenden Zeit, indem er nun in diesem Abschnitt, wie schon am Schlusse des vorigen, hier auch auf die verfolgten und geflüchteten Waldenser seinen Blick richtet, und spricht zuletzt und gleichsam anhangsweise von dem Schicksale der um ihres Glaubens willen zu den Galeeren Verurtheilten, der *Galériens* insbesondere. Bei all diesem hat er das Zürcher Staatsarchiv, die dortige Stadtbibliothek und die Archive von Bern und Basel emsig ausgebeutet (wenn eigentlich auch nur die zum Schluss des Ganzen beigegebenen literarischen Anmerkungen auch äusserlich recht den Eindruck einer gelehrten Monographie machen), und leicht mag seine ganze Arbeit zu drei Viertheilen aus handschriftlichen Quellen geschöpft seyn, obwol ja weitaus nicht alles quellenhaft Mitgetheilte von wirklich historischer Bedeutsamkeit, ebenso wenig als historisch neu ist. Schwerlich wird es auch deutschen Lesern, wengleich sie ja freilich der französischen Sprache immerhin kundig sind, recht willkommen seyn, dass in dem ganzen Buche — welches wie schon bemerkt dem bei weitem grössten Theile nach es eben nur mit dem Verhältnisse der Schweiz zu Frankreich und mit französischen Flüchtlingen zu thun hat — so ungemein und unverhältnissmässig viel nur französisch im Text selbst mitgetheilt ist; denn so wahr es gewiss ist, „dass sowol die seelenvollen Klagen der Flüchtlinge und die mannichfachen Ausdrücke des Dankes, als die Briefe und Nachrichten in französischer Zunge aus alter und neuer Zeit durch Uebersetzung zu sehr an Eigenthümlichkeit und Werth verloren haben würden,“ so würde doch in einem einmal deutsch geschriebenen und deutsch zu schreibenden Werke sich ein rechter Mittelweg wol haben finden lassen. [G.]

6. Tollin, H. (*Lic. theol.*, Prediger zu Magdeburg), Das Lehrsystem Michael Servets genetisch dargestellt. I. Band. Gütersloh (Bertelsmann). 1876. XV u. 250 S. 8. 4 Mark.

Das Gebiet der Ehrenrettung verkannter Grössen der Vergangenheit ist in unserm Zeitalter ein sehr beliebtes. Vielfach kann die Kirchen- und Profan-Geschichte den Männern dankbar seyn, die auf Grund erneuter Actendurchsicht Namen, über welche eine oberflächliche oder böswillige Tradition den Stab gebrochen, ihr Recht zuwandten; wir erinnern nur an Tilly und Hesshusius. Allein wir werden immer misstrauisch gegen

solche Versuche, wenn wir bemerken, dass man dabei bemüht ist, die Schattenseiten jener Männer als aus der Macht der Verhältnisse nothwendig resultirend zu erklären — ein Verfahren, welches uns an die Historiker einer berüchtigten französischen Schule erinnert —, und wenn der Biograph selbst eine Neigung zu den Schwächen seines Günstlings zu haben scheint. Und wir gestehen, dass wir hiernach auf Grund der Vorrede auch an das vorliegende Buch mit einigem Misstrauen gehen mussten. Wir fanden da Urtheile über Servet, wie folgende: „Dass Servet ein Antitrinitarier wurde hat einen zufälligen Grund, für den er nicht verantwortlich gemacht werden kann. Er war Spanier u. s. w.“ (S. XI) und: „Die Gegenwart hat es nicht zu thun mit dem Geschrei, das die Blinden erhoben, als der (den Boden auf dem sie standen erschütternde) Riese (*i. e. Servet*) an ihnen vorüberging. Die Gegenwart muss das Kind des XIX. Jahrhunderts in die Reihen der Männer der Zeit aufnehmen, der es geistig angehörte. Was Michael Servet der Spanier in der Einsamkeit seines Studierzimmers, ja zuletzt im Bewusstseyn, von aller Welt verlassen und missverstanden zu seyn, niederschrieb, einer glücklicheren (!) Zukunft Prophet — *cessabit Trinitatis oeconomia (de Trin. error. fol. 82^a)*, das ist heute wissenschaftliches Gemeingut (!) geworden des deutschen Volkes und selbst der Wissenschaftlichen unter den Romanen“ (S. X). Solche Sätze, die nach jeder Seite über das Ziel schießen, machen von vorn herein die Nüchternheit des Biographen zweifelhaft, zumal wenn derselbe nach Anführung der berüchtigten scandalösen Abstimmung der pfälzischen Generalsynode von 1869 über den Glauben an die Trinität* fortfährt: „das sind die Trinitätsbekenner des XIX. Jahrhunderts.“ Das ist denn doch ein falscher Schluss von den *enfants terribles* einer bekennnisslosen Provinzialkirche auf die ganze Weite der Christenheit. Uebrigens möchten wir den Herrn Verf., der so sehr für eine „Laienkirche“ schwärmt, darauf aufmerksam machen, dass man gerade in jener Pfalz in diesem Stücke sehr weit voran ist. Es beweisen solche Vorgänge denn doch sehr drastisch, dass der Einfluss der „wissenschaftlich gebildeten Laien“ nicht das Holz des Lebens für die Kirche ist. Ver-

* „Es stimmten für die Dreieinigkeit von der den Ausschlag gebenden Mittelparthei alle 13 Glieder. Für den ewigen Vater stimmten von den 13 nur 11, für die Wesensgleichheit Christi 9, für die Gottheit Christi 4; — also bekannten 9 Synodalen eine Dreieinigkeit ohne Gottheit Christi, 4 eine Dreieinigkeit ohne Wesensgleichheit Christi, 2 eine Dreieinigkeit ohne ewigen Vater, fünf eine Wesensgleichheit Christi ohne Gottheit Christi“ (S. VIII).

kannt hat Tollin auch die Trinitätslehre der Scholastik, welche er geradezu „frivol“ nennt. Das ist sie bei ihrem Ernst, ihrer gewaltigen Arbeit um Fixirung der Wahrheit nicht, wenn sie sich auch auf den falschen Bahnen der Philosophie verirrt. Wir fügen hier gleich an, dass es auch nicht ganz richtig ist, wenn Tollin S. 26 sagt: „Nicht-Kenner der Scholastik sehen es als einen Spott Servets an, dass er von *tres res* (= drei Personen) redet. Die Scholastiker reden selten anders.“ Wir haben die Trinitätslehre des Thomas Aquin in der *Summa* ausdrücklich darauf geprüft und folgende Definitionen bei ihm gefunden: „*hoc nomen persona significat relationem ut rem subsistentem in natura divina*“; — „*sunt plures relationes reales*“ — „*plures res subsistentes in divina natura*“ — weiter nichts. Das ist aber weitaus etwas Anderes als ein beständiges Reden von *tres res*. — Fassen wir nun das Urtheil, welches Tollin über Servet fällt, selbst ins Auge. „Servet ist ein eminent positiver Geist: in seiner Zeit der begabteste Apologet des Christenthums gegen Mauren, Juden und Marranos, und für die Nachwelt der Gründer der biblischen Lehre von Gott, der biblischen Christologie.“ Fürwahr, es bedarf eines sehr befangenen Auges, um ein solches Urtheil über die unendlich verworrene, immerfort wechselnde, zuerst rationalistisch, dann pantheistisch und kabbalistisch gefärbte, endlich sich in die Hülle kirchlicher Terminologie trügerisch bergende Theorie zu fällen. Sagt doch Tollin selbst S. 131: „Er durchlebte im Kleinen, was die Kirche im Grossen. Vom kahlen Ebionitismus verfiel sie in gnostische Ueberschwänglichkeit. Die dritte Stufe ist gerade wie bei Servet die der Consubstantialität; und auf der vierten huldigen beide einem scholastischen Mysticismus.“ Das etwas einfacher ausgesprochen, dürfte das richtige Urtheil über den aus einem Extrem ins andre springenden unruhigen Geist Servets seyn. Dass der zweifellos begabte Mann bei diesen Sprüngen, wie auf die abstrusesten, so auch auf wirklich tiefsinnige Sätze gerieth (z. B. von der himmlischen Leiblichkeit u. s. w.), kann uns nicht veranlassen ihn auf Grund des von Tollin selbst erhobenen Materials zu einem im eminentesten Sinne hervorragenden bibl. Theologen und schöpferischen Reformator zu machen, vor dem selbst ein Luther und Melanchthon, geschweige ein Zwingli, Bucer, Oekolampad u. s. w. weichen müssen. Grade darin liegt die Schwäche Servets, dass ihm das praktische Interesse der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens Christi ganz verschwinden über der Speculation über die Begriffe Trinität, Logos u. s. w. Charakteristisch ist, dass Servet, als er sich seines Meisters Juan de Quintara, des Beichtvaters Karl's V.

und Repräsentanten der damaligen liberalen katholischen Parthei, Gunst wieder zu erwerben oder zu erhalten denkt, einen Excurs „über die Modefrage des Jahrhunderts“ (— wie sich Tollin unschön ausdrückt —), nemlich gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben schreibt. Er will ihm „statt der volksaufwühlenden Rechtfertigungs-Reformation eine stillere Trinitäts-Reformation bieten.“ Damit ist wol so scharf als möglich ausgesprochen, dass Servet keine reformatorische Persönlichkeit war. Wo es praktische, ethisch wirksame Momente betrifft, da spricht sie Luther in ganz anderer, die Herzen packender und jene rationalistische und pantheistische Abirungen meidender Gestalt aus; man vergl. die Aeusserungen Servets über die Gottheit Christi des Menschgewordenen S. 191 mit denjenigen Luther's (bei Thomasius Christi Person und Werk Bd. II, S. 211f.) oder in Bezug auf die Realität der Menschheit Christi die Aeusserungen Servets S. 213f. mit Luthers schon 1515 ausgesprochener und dann im Kampfe mit den Schweizern weiter entwickelter Lehre (bei Thomasius *ib.* S. 212). Klarer denn bei Servet findet sich auch die Definition der Ewigkeit als ewiger Gegenwart schon bei Luther zu Psalm 2. Und wenn Tollin von Servet meint: er hält das Auge offen für die biblischen Sprachtypen, und ist auch darin seiner Zeit voraus: so müssen wir betonen, dass auch hierin Luthers Gabe unvergleichlich grösser war. Ihm war es so recht gegeben, die Eigenthümlichkeiten der einzelnen biblischen Schriftsteller zu verstehen. Wenn er den Johannes auslegt, bewegt er sich ganz in der Gedankenweise, in der intuitiven Anschauungsweise dieses Jüngers und erschliesst da nicht blos den Wortverstand, sondern die Geistestiefe des Johannes. Und wenn er die Briefe Pauli interpretirt, so geht er ganz in die dogmatisch-dialektische Auslegung über. Bei Servet haben wir davon keine Spur bemerkt. Als einen Vorzug können wir es auch nicht empfinden, dass Servets Abendmahlslehre derjenigen der verschwommenen Variata congruent ist.

Wir könnten noch eine endlose Reihe von Punkten an geben, bei welchen wir auf Grund des von Tollin gegebenen Materials im Urtheile über Servet differiren. Wir fassen es zusammen in dem Satze: dass wir in Servet einen scharfen, ächt romanischen Geist erkennen, der im Spiele der Speculation sich ergeht, und darum trotz alles Durstes nach Wahrheit, trotz allem Suchen in der Schrift, die ihm das Uebungsfeld für seine dialektischen Künste ist, nicht der Quell des lebendigen Wassers, der sie Luther war, — nach und nach im schwarmgeisterischen Treiben zu grunde geht. — Obgleich wir nun so sehr von Tollin differiren, würdigen wir

doch das Verdienstliche seines Buches, wie der zahlreichen schon vorhergehenden Schriften über Servet, insbesondere in Beschaffung der umfassenden und geordneten Quellenbeläge, auf welche sich ein richtiges Urtheilen basiren muss. Möge auf Grund dieser Vorarbeiten ein unbefangener Theolog uns einmal das Bild Servets zeichnen! — eine interessante Studie würde das gewiss seyn.

[B.]

[F.]

Der ungemein thätige Verfasser hat sich in den letzten Jahren eingehend mit Michael Servet beschäftigt und nicht weniger als 22 theils einzelne Aufsätze, theils Bücher über denselben erscheinen lassen. In den verschiedensten Zeitschriften je nach der behandelten Seite des sehr vielseitigen Mediciners Servet hat er sich über denselben ausgesprochen und sein Lob verkündet. Ja in der jetzt wol auch bereits aus der Presse hervorgegangenen Schrift „M. Servet der Entdecker des Blutumlaufes“ sucht er seine hohe Bedeutung selbst auf dem physiologischen Gebiete darzuthun. In unserm Werke nun hat er den Gegenstand behandelt, der Servet's Namen am meisten bekannt gemacht hat, sein theologischen Lehrsystem. Der Verf. ist ein begeisterter Lobredner Servet's, er rühmt ihn als den Mann, der an geistiger Begabung allen grössten seines Jahrhunderts ebenbürtig zur Seite stehe; seine Ideen betrachtet er als original und bahnbrechend, er zählt ihn zu den Riesen im Gebiete des Denkens, welche der Theologie neue Wege zeigten. (Wenn hier übrigens der Verf. Jul. Hamberger zu den Laien zählt, irrt er sich. Dieser ist Theolog.) Ja er geht so weit, Servet einen eminent positiven Geist und den Gründer der biblischen Christologie zu nennen. Diese Anschauung hängt natürlich mit des Verf. eigner Standpunkte zusammen, der wenigstens nach seinen Auslassungen ein antitrinitarischer ist; er selbst will nichts von einer Wesenstrinität wissen, er kennt nur eine Offenbarungs-Trinität oder, wie Servet richtiger sagte, *multiformes deitatis aspectus* oder noch klarer *tres dispositiones*, und beruft sich hiebei auch auf Hofmann's Schriftbeweis, der angibt, die Wesenstrinität sei in der Schrift nicht gelehrt, nur vorausgesetzt, jedoch mit dem Unterschiede, dass er auch diese Voraussetzung nicht anerkennt.

Von diesem Standpunkte aus muss ihm nun Servet's Leistung als eine sehr bedeutende erscheinen. Was die Reformatoren nicht wagten, sagt er, das unternahm der Spanier; hier fehlt freilich der Nachweis, dass die Reformatoren jenes Bedürfniss wirklich gehabt hätten, und nur der Muth ihnen gefehlt habe; auch liesse sich ja bei dieser Voraussetzung die einstimmige Verurtheilung nicht erklären, welche Servet von

Seiten aller Reformatoren fand. Servet ist ein bedeutender und selbständiger Bibelforscher, das wollen wir nicht bestreiten, er ist gewiss in Vielem seiner Zeit vorausgeeilt, er war auch ein frommer Mann und kein Freund von Phrasen, wie der spätere Rationalismus; allein die Tiefen der Schrift sind ihm doch verschlossen geblieben und die Consequenzen seines Systems sind ihm nicht zu voller Klarheit gekommen. Es ist doch eine sehr oberflächliche Auffassung, Gott hiesse darum Jesu Vater, weil der Geist Gottes statt des männlichen Samens seine Erzeugung bewirkt; es ist eine dürftige Auslegung von Joh. 14, 34 — 36, Jesus erkläre sich darum hier für den Sohn Gottes, weil er die heiligende Gnade erfahren hat. Es lässt sich Servets Vorstellung, Jesus habe das als Vorrecht erhalten, Gott zu seyn, nicht klar denken. Es ist ein unvollziehbarer Gedanke, dass ein Mensch Gott werde und dabei doch zu reden sei von dem aus Gnaden mit der Gottheit gekrönten Gottessohne. Servets Auslegung von Phil. 2, 6 ist eine ganz verfehlte, wenn er sagt: das Wort „er hielt“ allein weise schon auf einen Akt des Menschen Jesus hin. Zudem ist es ein Missverständniss der kirchlichen Lehre, wenn er sagt, sie halte den Sohn für die *deitas* und *natura ipsa*; sie unterscheidet ja *persona* und *natura* auf das bestimmteste und nennt jene nie ein Ding, wie sich Servet auszudrücken beliebt. Ebenso sind die Gründe, womit Servet die Persönlichkeit des Geistes bestreitet, sehr hin-fälliger Natur.

Die Anordnung des Buches ist die, dass in diesem ersten Bande die 4 ersten Lehrphasen Servet's mitgetheilt werden. Wir hätten gewünscht, dass der Verf. zuerst eine kurze Biographie Servet's, sowie Einleitendes zu seinem wichtigsten Buche: *de trinitatis erroribus* gegeben hätte. Allerdings bemerkt der Verf. am Schlusse der Inhaltsangabe des ersten Buches Einiges über dessen Entstehungszeit, doch reicht dieses nicht zu einem vollen Verständnisse dieser merkwürdigen Erscheinung, denn ein 17jähriger Jüngling ist es, der hier die Lehre der ganzen Kirche, nicht, wie der Verf. meint, blos die scholastische Geheimlehre umstürzt. Was er aber über seinen Anschluss an Melanchthon sagt, berührt so Unbedeutendes, nicht einmal als entlehnt Erwiesenes, dass man hierin so viel als keine Verwandtschaft zu sehen hat; was aber der Verf. weiter hinzusetzt, Melanchthon habe es nicht gewagt, die Christologie biblisch herzustellen, das wird wol ein nie zu beweisender Satz bleiben. Ebenso ist es eine starke Behauptung, Servet habe das Verdienst, die lebendige, sittliche Persönlichkeit dem Menschen Christus gerettet zu haben, als die Kirche drohte sie über Bord zu werfen. Wer Mel's Schriften kennt, der

weiss, wie grade er ein Prediger dieser sittlichen Persönlichkeit und ihres ethisch erneuernden Wesens war. Der Verf. hätte besser gethan, uns in diesem Abschnitt eine scharfe Zusammenfassung des Eigenthümlichen im damaligen Lehrganzen Servet's zu geben.

Das zweite Buch gibt uns die zweite Lehrphase Servet's nach kurzer Einleitung über die 7 Bücher. Der Verf. hält die folgenden Aufsätze, denn eigentliche zusammenhängende Bücher sind sie nicht, für einen Rückschritt, da ihn sein Jahrhundert in Fesseln geschlagen habe. Sein zweites Buch hat er dem *Logos* gewidmet; Servet hat hier Joh. 3, 13 zunächst ethisch, wie der Verf. meint mit Recht, ausgelegt, wie wir glauben verwässert. Denn das ist eben das Rationalistische in Servet's Exegese, das Ethische und Ontologische von einander loszureissen, während die Schrift beides zusammensetzt und das Eine ohne das Andre nichts ist. Christus ist gen Himmel gefahren soll weiter nichts heissen, als: er behandelt in der Fülle des Geistes die himmlischen Dinge. Damit ist aber gerade der Grund, wie er dieses vermag, hinweggenommen. Der Verf. ist so in die Trefflichkeit seiner ethischen Deutung verliebt, dass er z. B. Joh. 14, 9 auch in Uebereinstimmung mit Godet zu erklären meint, während dieser ausdrücklich sagt: Unmöglich lässt sich diese Antwort auf die bloß moralische Gemeinschaft mit Gott beziehen. Hiegegen ist die treffliche Methode Servet's bezüglich der Weissagungen des alten Testaments anzuerkennen; hierin ist er seiner Zeit weit vorausgeeilt, er ist ein trefflicher Schüler des Paul Burgensis gewesen. Seine Lehre vom hl. Geist ist auch in diesem zweiten Buche noch eine ungenügende und unklare. Der Pfingstgeist ist ihm z. B. ein ganz vorübergehender Engel, hat keine dauernde Aufgabe. Da, wo Servet sich in die kirchliche Lehre zu schicken sucht, betrachtet es der Verf. als Rückschritt, denn diese kirchlichen Formeln müsse man geradezu fallen lassen. In diesem Capitel behandelt der Verf. auch noch das dritte Buch der Schrift *de trin. err.*, die sich hauptsächlich mit Christi Präexistenz beschäftigt. Er gibt zu, dass diese Schrift mehr den Charakter eines Tagebuchs trage, dennoch sei sie von originalen und wahren Gedanken so voll, dass erst heutzutage, zumal durch Hofmann's Schriftbeweis, ein grosser Theil derselben in ihrem Werthe erkannt wurde. Vom vierten Buche sagt der Verf., hier sei Alles theosophisch. In der That ist es nicht recht fassbar, wenn Servet z. B. den Spruch: Das Wort ward Fleisch so auslegt: Von einer blossen Darstellung geschah der Uebergang zur Sache selbst. Jenes war nur der Schattenriss, jetzt nach der Offenbarung gibt es ein solches Wort nicht mehr.

Die zweite Studie Servet's umfasst Buch 2 — 4, die dritte Buch 5 — 7; ihr Resultat, sagt der Verf., schliesst sich den Worten der recipirten Kirchenlehre nach Kräften an, verbirgt aber einen ganz andern Sinn. Das aber ist es, was Servet zu einem Ketzer macht und was uns nicht erlaubt, ihm die hohe Bedeutung einzuräumen, die ihm der Verf. zuschreibt. Gewiss ist es sehr interessant, diesen Mann kennen zu lernen, der schon in jungen Jahren Grosses geleistet hat; wir haben grossen Respekt vor der Originalität seiner Exegese, vor dem historischen Sinn, den er überall kund gibt, vor dem ernsten Ringen, das er in der Erfassung der christlichen Wahrheit zeigt, aber für einen schöpferischen, klar und systematisch gestaltenden Geist können wir ihn nicht halten; er hat auch die Consequenzen seiner Anschauungen sich nicht genügend klar zu machen verstanden. Die Arbeit des Verf. aber, seine Bestrebungen in ein möglichst klares Licht zu setzen, erkennen wir gern an, ohne seine Begeisterung für den Antitrinitarier theilen zu können. [E.]

7. *Bernard. Pünjer (theol. Lic., phil. Dr.), De Michaelis Serveti doctrina commentationem dogmatico-historicam scripsit. Jena. 1876. 110 pag.*

Diese kleine Dissertation hat den Vorzug, einen internationalen Stoff in einer internationalen Sprache zu behandeln. Das plane Latein ist bisweilen mit deutschen Kraftausdrücken gewürzt. So p. 1: „Ultras der Reformation“, p. 26: „Strebbilder“, p. 39: „Vorstellungsbilder“, p. 91: „das praktische Moment der Religion.“ Im Prolog p. 1 — 7 wird die Bedeutung Servet's, sowie die Quellen und Hilfsmittel der Dissertation besprochen. Es laufen da mancherlei Irrthümer mit unter, nicht blos Druckfehler, wie *Patrucio* p. 5 statt *Petrucio*, *elegantia* p. 7 statt *elegantia*. Die Hauptquelle der Studie ist Servet's *Christianismi Restitutio* (p. 7.) Von den fünf Lehrphasen Servet's, deren vier erste ich in meinem Lehrsystem Servet's Band I. Gütersloh 1876 besprochen habe, weiss Pünjer nichts. Unter meinen 25 Servet-Studien citirt Pünjer p. 8: fünf, mit der Bemerkung *nihil fere afferunt*, p. 97 eine sechste ohne Titelangabe — *Operae contra pretium est diligentius perspicere, quo jure Tollin contenderit Servetum doctrinas theologicas a Paulo Bourgensi* (soll heissen *Burgensi*, aus Burgos) *deprompsisse, sed ad hunc usque diem ut ejus libros acquirerem operam omnem perdidit* — und p. 110 fünf andere, mit der Bemerkung *Maxime me dobet* (soll wol heissen *dolet*), *quod Tollini de Serveto commentationes* (folgen die 5 Titel) *co tempore in lucem sunt editae, quo opusculum meum typis imprimebatur*. Sachgemäss wird die Studie in zwei Theile getheilt,

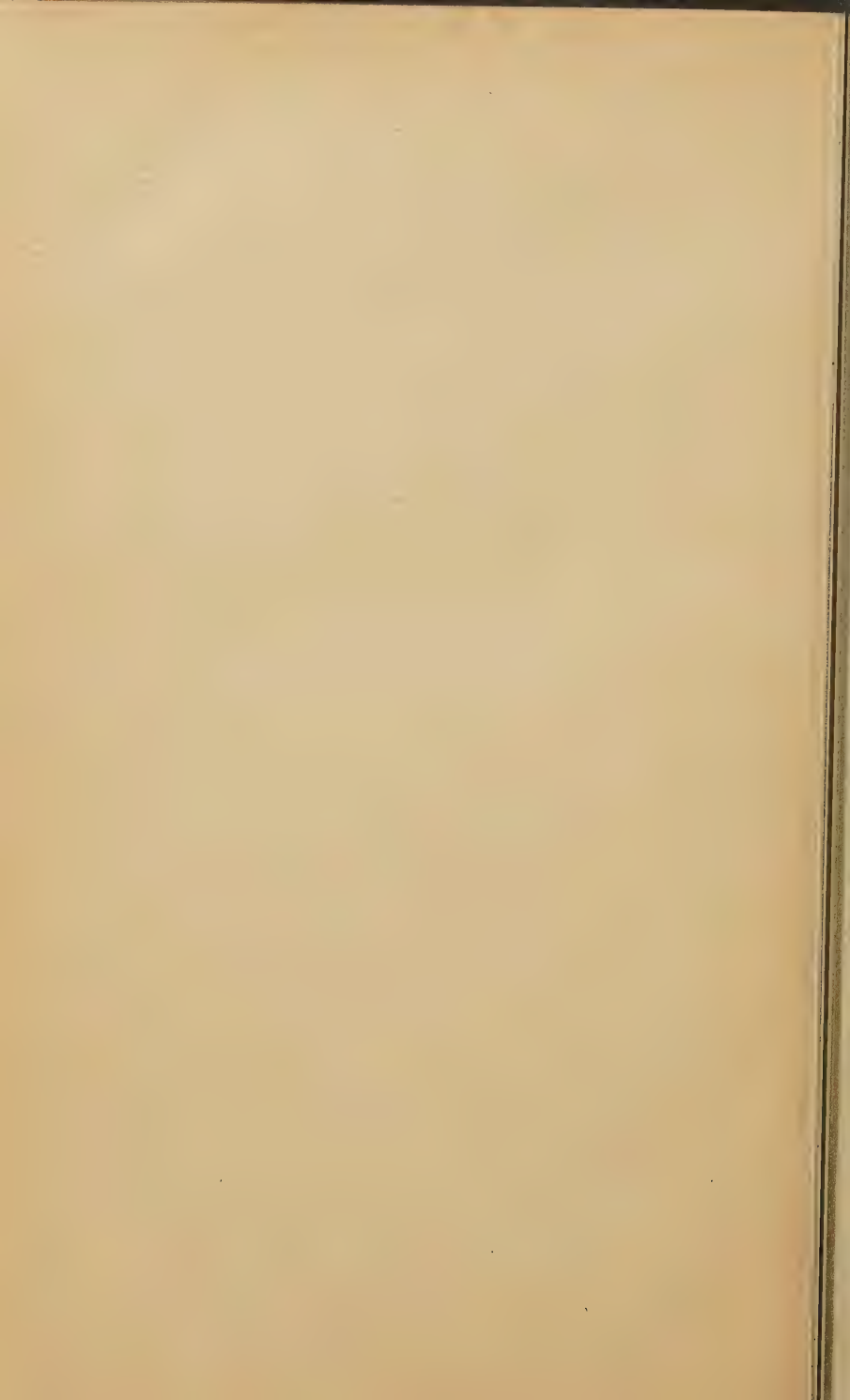
deren erster handelt von dem Lehrgehalt Servet's (p. 8 — 70), der zweite aber die Kritik an dieser Lehre übt (p. 71 — 93). Pünjer hält für gut in einem Anhang, den er *Pars tertia* nennt, (p. 93 — 110) einen Vergleich Servet's mit anderen Kirchenlehrern und Ketzern hinzuzufügen. Ueber Servet's Lehre ist Pünjer zu keinem Ergebnisse gelangt. Er bewegt sich in Widersprüchen. P. 90 sagt er: *Quis enim est, qui non intelligat Serveti doctrinam multo facilius a nobis cognosci ac indiscrctae et incommixtae etc.* Und fährt gleich fort: *Imo religioni Christianae, quae Christum salvatorem divinum, Spiritum sanctum salutis novae mediatorem vel dispensatorem esse divinum statuit, Serveti doctrina non minus satisfacit quam ecclesiastica.* Und gleich darauf p. 92 schreibt Pünjer: *Illa unio vel consubstantialitas (sc. hominis Christi cum Deo) quam Servetus statuit religionem omnino tollit.* Und erklärt: *Has propter causas Serveti doctrina religionis rationi non convenit, sed etiam Christianismi naturae non satisfacit.* Auf p. 91 wirft sich Pünjer zu Servet's Anwalt auf: *Defendendae igitur sunt Serveti doctrinae contra opprobria et contumelias et aequalium et posteriorum.* Und p. 92 — 93 greift Pünjer Servet's Lehren schärfer an, als irgend je einer seiner älteren Widersacher. Und nachdem er behauptet hat, Servet's Lehre hebe alle Religion auf, schliesst Pünjer: *est igitur religio operum legis timoris, non gratiae redemptionis.* Die vorliegende Studie ist demnach eine noch nicht ausgereifte Frucht. Ihre Bedeutung könnte man darin finden, dass sie Baur's Hegel'schen Servet-Phantasieen entgegentritt, falls diese nemlich im Ernste einer Widerlegung bedürfen sollten. Die zahlreichen Unrichtigkeiten der Pünjer'schen Studie corrigiren sich, ebenso leicht wie seine Bemerkungen in der Theologischen Literaturzeitung von Schürer 1876 Nr. 11 S. 293 — 296, aus meinem Lehrsystem Servet's, dessen zweiter Band, so Gott will, bald erscheinen wird. Immerhin ist es dankenswerth, dass Herr *Lic. th.* Pünjer auch seines Theils die Aufmerksamkeit auf den bedeutenden Spanier zu lenken verstanden hat.

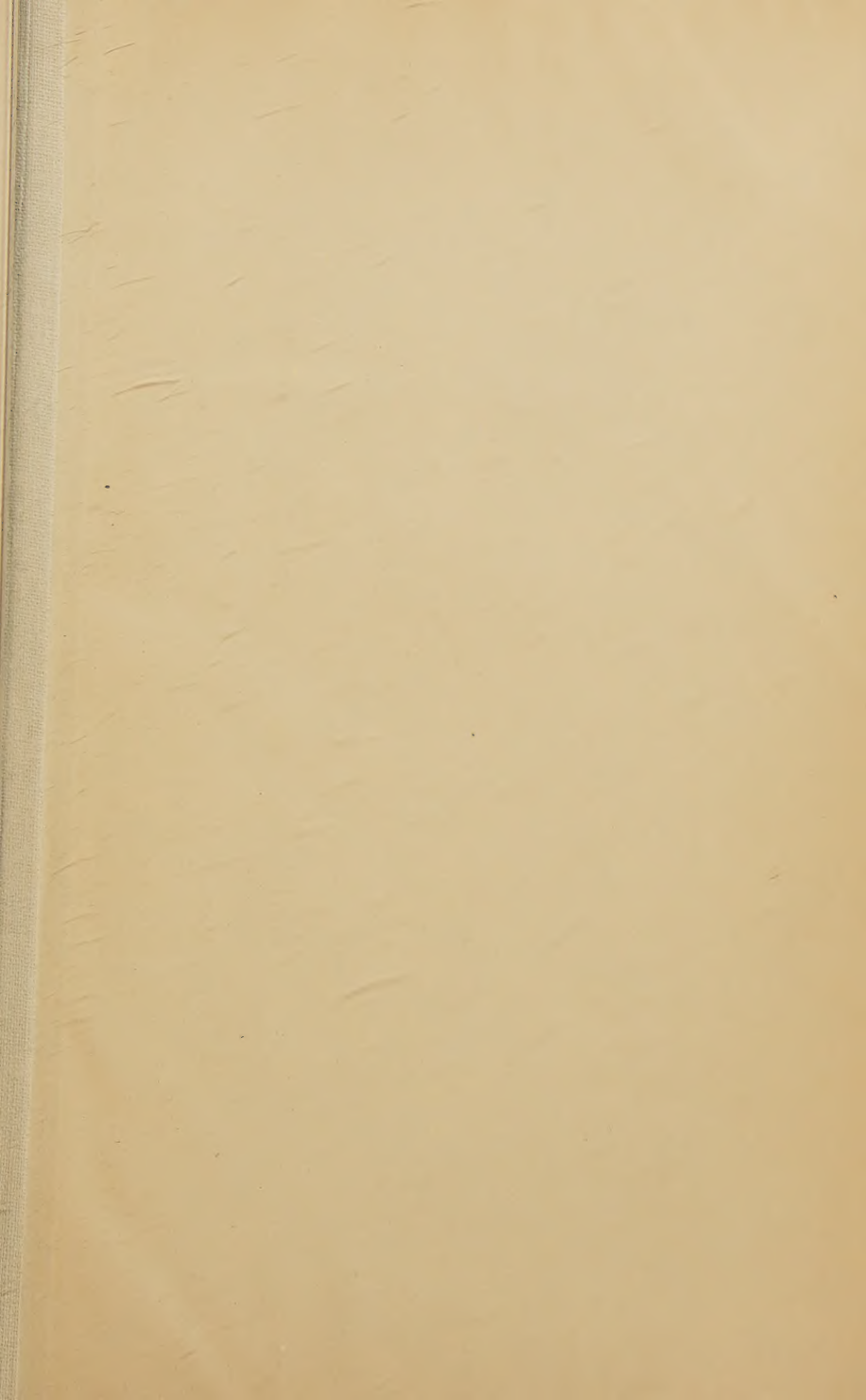
[*Lic. theol.* Henri Tollip.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. R. Pieper (Past. zu Gross-Raddow), Die Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands nach Bekenntniss und kirchlicher Ordnung. Für die Gemeinde dargest. Mit Vorwort von Dr. Dörner, o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Berlin u. Oberkonsistorialr. Berlin (Rauh). 1875. IV u. 271 S. 8.

Mühe und Arbeit sind an diesem Buche verloren, weil weder Verf. noch Bevorworter verstehen, um was es sich handelt. Bevor von „der evangelischen Kirche Deutschlands“ und ihrer „Einheit“ gesprochen werden kann, muss erst gründlich verstanden seyn, 1) dass die deutsche Gesamtbevölkerung in religiöser Hinsicht gegenwärtig in nicht mehr und nicht weniger als 6 Hauptpartheien zerfällt: in Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Unirte, Juden und Atheisten; 2) dass jede dieser 6 Partheien ihr selbständiges, von den übrigen verschiedenes Fundament hat, während die sonst noch in Deutschland vorkommenden Denominationen, der eigenthümlichen Lebenswurzeln ermangelnd, aus dem Boden einer oder mehrerer von jenen sechsen aufsprossen; und 3) dass daher zwischen je zweien oder mehreren jener 6 Partheien keine andere Vereinigung, als die durch Uebertritt und Religionswechsel vollziehbare, möglich ist, so gewiss heterogene Principien niemals eins werden. Dass namentlich die lutherische Kirche grundverschieden ist von der katholischen und reformirten, hat schon der sel. Dr. Dannhauer schlagend dargegethan durch die „*tabulas, quæ discrimen (ut vocant) trium magnarum Religionum exponit.*“ („*Tabula I. Symboli Apostolici in sensu Ecclesiae Orthodoxae.*“ „*Tab. II. Symb. Ap. in sensu Papæo;*“ „*Tab. III. Symb. Ap. in sensu Reformatorum;*“ — cf. *Rechenberg, appendix tripart. isagog. ad libros eccles. Lutheranae symbolicos, p. 48 — 68.*) Welche von diesen 3 Religionsgemeinschaften ist nun die „evangelische Kirche Deutschlands“? Oder soll es vielleicht die unirte seyn, — deren „Grund“ und „Herr,“ deren A und O nicht Christus, sondern der „Staat“ ist? Oder wäre es die jüdische? oder die atheistische Parthei? diese beiden jetzigen Hauptstützen des „Staats?“ — Nach „Bekennniss,“ Geschichte und Logik gibt es entweder in Deutschland gar keine „evangelische“ Kirche, oder sie ist mit der lutherischen identisch. Das verstehen nun eben die Herren Pieper und Dorner gar nicht, darum schreiben und bevorworten sie Bücher, aus denen nur hervorgeht, was Rhetorik, Sophisterei und Fallacie, im Dienst einer politischen Unionstendenz, leisten können. Fast möchte man sagen, Hr. Pieper habe versucht, die verkehrte Welt nach ihrer religiösen Seite hin „für die Gemeinde darzustellen“ und plausibel zu machen. Da er an die Richtigkeit seiner Ansichten ohne allen Zweifel selbst glaubt, so lassen sich dieselben nur als fixe Ideen, als Ausflüsse einer phantastischen Staats- und Unionsschwärmerei, verstehen, — die schlusslich in den Köpfen der „Gemeinde“ eine ähnliche Begriffsverwirrung erzeugen müssen, wie die mormonischen,





GTU Library



3 2400 00781 1320

